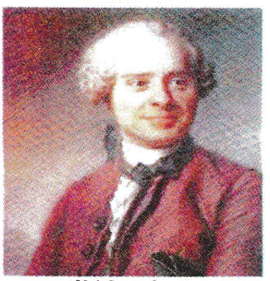
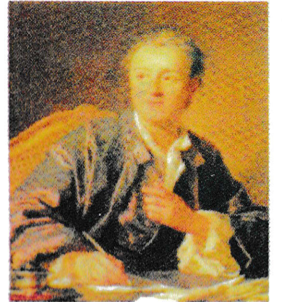

Voltaire


d'Alembert


Rousseau


Diderot

ACERTADAMENTE señala Antonio Gramsci cómo toda revolución seria ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica y penetración cultural. El último gran ejemplo histórico, el más próximo a nosotros y, por eso mismo, el menos diverso del nuestro, es el de la Revolución francesa.

El período cultural anterior a la Revolución, llamado de la Ilustración, no fue, afirma Gramsci, como lo presentan críticos baratos, un revoloteo de charlatanes, que se reunían en salones aristocráticos para discutir de todo y de todos; no fue un simple fenómeno de intelectualismo pedante y árido, en torno a una nueva Biblia, la Enciclopedia de d'Alembert y Diderot. "Fue una revolución magnífica merced a la cual se formó por toda Europa como una conciencia unitaria, una internacional espiritual burguesa, y que fue la mejor preparación de la rebelión sangrienta ocurrida luego en Francia".

ISBN 978-950-9674-88-2



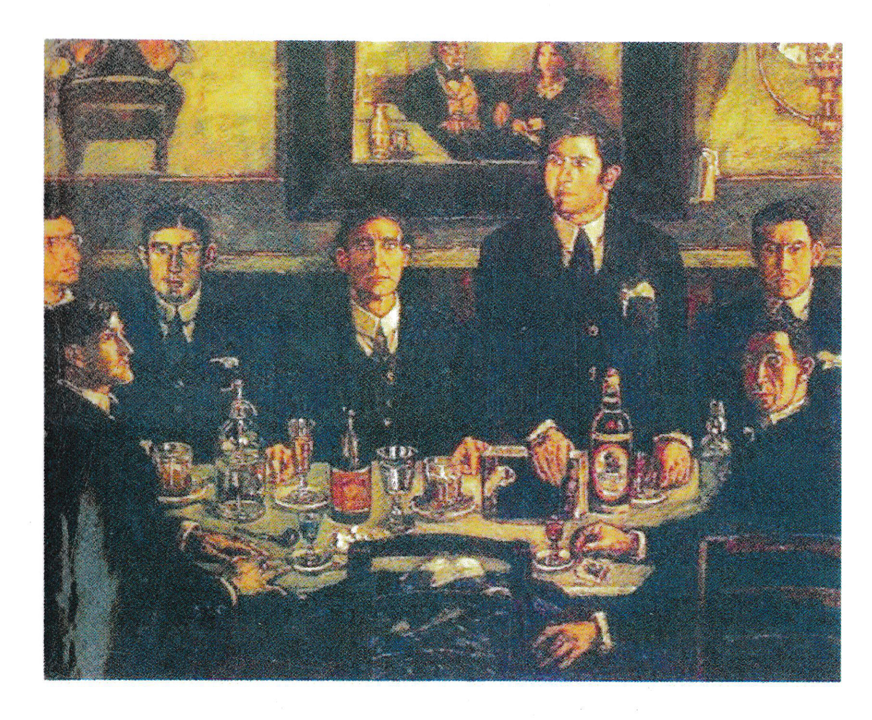
Alfredo Sáenz

TEMPESTADES

GLADIUS

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES





La Revolución Francesa

PRIMERA PARTE

LA REVOLUCIÓN CULTURAL

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES

La Revolución Francesa

PRIMERA PARTE

LA REVOLUCIÓN CULTURAL

EDICIONES GLADIUS
2007



LA NAVE Y LAS TEMPESTADES

TOMO 1.
Primera Tempestad. *La Sinagoga y la Iglesia primitiva*
Segunda Tempestad. *Las persecuciones del Imperio Romano*
Tercera Tempestad. *El Arrianismo*

TOMO 2
Cuarta Tempestad. *Las Invasiones de los Bárbaros*

TOMO 3
Quinta Tempestad. *La Embestida del Islam*

TOMO 4
Sexta Tempestad. *La Querella de las Investiduras*
Séptima Tempestad. *La Herejía de los Cátaros*

TOMO 5
Octava Tempestad. *El Renacimiento y el peligro de mundanización de la Iglesia*

TOMO 6
Novena Tempestad. *La Reforma Protestante*

TOMO 7
Décima Tempestad. *La Revolución francesa*
Primera Parte. La Revolución Cultural

Imagen de portada

La tertulia del café de Pombo
de José Gutiérrez Solana, 1920

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Con las debidas licencias

Sáenz, Alfredo
La revolución francesa: la revolución cultural
1ª ed. - Buenos Aires - Gladius, 2007 - v. 1, 400 p.
18 x 11 cm. (La nave y las tempestades; 7)
ISBN 978-950-9674-88-2
1. Historia de la Revolución Francesa. I.
Título CDD 944.04

Fecha de catalogación: 26-03-2007

ISBN 950-9674-88-2
ISBN13: 978-950-9674-88-2

Índice

Muchas son las olas que nos ponen en peligro, y graves tempestades nos amenazan; sin embargo, no tememos ser sumergidos porque permanecemos firmes sobre la roca. Aun cuando el mar se desate, no romperá la roca; aunque se levanten las olas, no podrán hundir la nave de Jesús.

San Juan Crisóstomo, Hom. antes de partir al exilio, 1-3: PG 52, 427-430

Décima Tempestad

LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Primera Parte
La Revolución Cultural

INICIAMOS este curso sobre uno de los hechos más impresionantes de la historia política y eclesiástica, la Revolución francesa. Una auténtica "revolución". No un simple golpe de palacio, como hemos conocido tantos, que se proponen tan sólo "volver a poner en orden" un país desquiciado, y luego retornar al antiguo estado de cosas. Una verdadera revolución, decimos, porque implicó un trascendente viraje histórico, cuyas consecuencias se prolongarían por varios siglos. Hasta hoy.

Como la materia por tratar es tan densa y tan preñada de acontecimientos, dividiremos nuestras consideraciones en tres partes. En la primera, que nos ocupará durante el presente año, trataremos de lo que, recurriendo a una terminología gramsciana, muy esclarecedora, por cierto, fue la "revolución cultural". Allí trataremos de los prolegómenos

del hecho revolucionario, es decir, de la toma de la cultura, del cambio logrado en el modo común de pensar de la gente, de las sociedades secretas que estuvieron en el telón de fondo del movimiento, así como de los principales dirigentes y de su obra fundamental, *La Enciclopedia*, que sería como la *Suma filosófica* del espíritu revolucionario. Y todo ello en medio de una afligente carencia de reacción condigna, adecuada a la gravedad de las circunstancias. Luego, en el curso del año que viene, consideraremos la Revolución misma, sangrienta y persecutoria, para terminar, si Dios quiere, en el último año, con lo que algunos han llamado la "contrarrevolución", entendiendo por ello la respuesta a la Revolución, tanto desde el punto de vista doctrinal, con los grandes pensadores de los siglos XVIII y XIX, como desde el punto de vista militar, con especial referencia a la epopeya de la Vendée.

* * *

Cuando estalla la Revolución francesa, la historia moderna ya había recorrido un prolongado itinerario. Hemos ido señalando sus principales jalones en el correr de estos cursos de los miércoles. A grandes pantallazos, digamos que en la Edad Media, la gente se sentía religada con Dios, con su revelación sobrenatural, y con la Iglesia fundada por Cristo. La Reforma protestante provocó el desgarrón de una gran parte del Occidente, que se desvinculó de la Iglesia una y católica. No porque el protestantismo atentase contra la creencia de que

Dios se había revelado al hombre de una manera sobrenatural, al menos en cuanto que dicha revelación se encuentra consignada en las Sagradas Escrituras, pero sí por la forma que propiciaba para acceder a la fe, a saber, mediante una personal investigación de la Biblia, guiada por la propia inteligencia, con lo que la misma revelación, divorciada del Magisterio, quedaba sujeta al libre examen. De todos modos aún se seguía reconociendo validez a las verdades fundamentales del cristianismo. La llamada "Ilustración", época que ahora nos va a ocupar, señaló el comienzo de un tercer período en la historia religiosa de Occidente. Ahora el hombre, abroquelado en su razón, negaba directamente la existencia de toda verdad revelada. Dios no tenía nada que decirle; cada cual se bastaba a sí mismo, descubriendo su propia verdad. Ya la luz no venía de lo alto, de lo sobrehumano, sino desde el "interior" de cada persona.

Por cierto que sería inadecuado creer que hay una línea directa que, partiendo del Renacimiento y pasando por la Reforma protestante, la elucubración cartesiana y la filosofía de las luces, desemboca directamente en la Revolución Francesa. Ello sería demasiado esquemático. Pero negarse a ver en dicha Revolución el punto de llegada de esos movimientos, sería aún más pernicioso. Las fuerzas se entrecruzan y se enredan, pero siempre tendiendo a la destrucción del orden tradicional. Son entonces solidarias, al menos en la negación. Al decir de Maritain, en esas diversas corrientes hay características y principios comunes, una comunión "analógica", no "unívoca". Bajo modalidades diversas

y a veces opuestas se ve desfilar el naturalismo, el individualismo, el idealismo, el subjetivismo, todos los ismos que ornamentan el mundo moderno.

Si bien Francia será la sede fundamental de esta gran Revolución, no se puede negar que el conjunto de Europa conoció una crisis semejante. En España, país intensamente católico, poblado de conventos y controlado por la Inquisición, el rey Carlos III practicaría el más absoluto regalismo, expulsando a los jesuitas y limitando las legítimas intervenciones de la Santa Sede. En Portugal, un lúcido sacerdote, el cardenal Pacca, en misión diplomática, no deja de advertir "un movimiento de hostilidad militante contra el papado", que lo llena de preocupación; el consejero del rey, Pombal, casi logró separar de Roma al clero nacional para someterlo al poder civil. Holanda, por su parte, tras haber acogido a los protestantes franceses, los llamados hugonotes, expulsados a raíz de la revocación del Edicto de Nantes, servía de refugio a los jansenistas. En Prusia, bajo el rey filósofo Federico II, los agnósticos ejercían un verdadero reinado intelectual. En Alemania, los católicos sufrían la contaminación del protestantismo. Incluso en la católica Austria, cabeza del Sacro Imperio, José II instaurará una política religiosa que llegaría hasta entrometerse en los rituales litúrgicos, a tal punto que Federico II lo llamaba irónicamente "mi hermano, el sacristán".

Pero, como lo acabamos de señalar, fue sobre todo en Francia, la hija primogénita de la Iglesia, donde se van a concentrar todas las corrientes de oposición a Roma y al cristianismo. El carácter ardiente del espíritu francés, su afán proselitista, su capacidad de irradiación cultural, le permitirían imprimir al movimiento un impulso tal que ganaría a Europa e influiría en todo el mundo.

Bien ha observado Joseph de Maistre que no es cierto lo que con frecuencia se suele repetir, a saber, "que todos los siglos se parecen y todos los hombres siempre han sido iguales". Es un axioma demasiado general, producto de la frivolidad o de la pereza intelectual. Todos los siglos, por el contrario, y todas las naciones, tienen un carácter particular y distintivo, que debe ser considerado con atención. Es cierto que siempre hubo vicios en el mundo, pero dichos vicios pueden diferir en cantidad, en naturaleza y en intensidad. Ahora bien, aunque en todos los tiempos hayan existido impíos, jamás había acontecido, antes del siglo XVIII, y en el seno de la sociedad cristiana, una insurrección tan generalizada contra Dios, una conjuración de tantos talentos contra su autor. "Se juraron a sí mismos mirar siempre hacia la tierra." Y ello se advierte tanto en la comedia de esa época, como en la tragedia y la novela, la historia y la física. Una polifacética expresión de impiedad. Quizás ello sea algo exclusivo del siglo XVIII. No ya el tono frío de la indiferencia, o la ironía del escepticismo, sino una especie de radical aversión a la fe, en un ambiente de ira y a menudo de furia. "Los escritores de esta época –escribe de Maistre–, los más notables al menos, no tratan ya al cristianismo como un error humano sin consecuencias, lo persiguen como a un enemigo capital, lo combaten sin cuartel; es una guerra a muerte; varios de esos hombres que se denomi-

naban «filósofos», se elevaron del odio del cristianismo hasta el odio personal contra su divino Autor. Y como toda Europa había sido civilizada por el cristianismo, era inevitable que la filosofía del siglo no tardase en odiar las instituciones sociales en las cuales no les era posible separar el principio religioso. Es lo que ocurrió: todos los gobiernos, todas las instituciones de Europa le disgustaron «porque» eran cristianos, y «en la medida» en que eran cristianos. Le dijeron a la Iglesia: «¡Déjanos! Todo cuanto existe nos desagrada, porque tu nombre está escrito en todo lo que existe. Queremos destruirlo todo, y rehacerlo todo sin ti. Sal de nuestros consejos, sal de nuestras academias, sal de nuestras casas: ya sabremos actuar solos. La razón nos basta. Déjanos.» Dios los castigaría aceptando su arrogante súplica: «los dejó»."

Nada se hará inteligible si no se comprende que la Revolución estalló primero en las cabezas. Bien ha señalado Pierre Gaxotte, en su lúcido estudio sobre dicha Revolución, que el drama del siglo XVIII no se encuentra en realidad ni en las guerras, ni en los días de la Revolución, sino en la trastrocación de las ideas que habían imperado en el siglo XVIII. Los motines y las matanzas no serían más que su corolario, su traducción ruidosa y sangrienta. El verdadero mal estaba ya realizado mucho antes de que sobrevinieran. Charles Maurras lo ha afirmado de manera categórica. Quienes creen encontrar las causas de la Revolución en otro lugar, afirma, por ejemplo en las condiciones económicas, están completamente desorientados. "La causa fue intelectual y moral."

Por eso nos gusta hablar de "revolución cultural". Como aseveró Albert Mathiez, un historiador laico y republicano, "las revoluciones se hacen primero en los espíritus antes de pasar a las cosas". En el fondo no se trató sino de una revolución teológica. Antes de ser una convulsión social, antes de ser una crisis del poder político, fue una empresa trascendente, encaminada con virulencia a extirpar el cristianismo, a reemplazar la Revelación por la Razón, a cambiar las almas.

Tal es el aspecto de la Revolución que nos aprestamos ahora a considerar. Hasta el presente la Revolución ha tenido excelente prensa, primero en los sectores ajenos al cristianismo, y últimamente en el interior mismo de la Iglesia. Cada vez son más numerosos los que se precian de ser sus hijos y sus herederos.

CAPÍTULO PRIMERO

Los antecedentes de la Revolución

Consideremos ahora algunos importantes acontecimientos que fueron preparando, si bien a distancia, el estallido de la Revolución.

I. El Jansenismo

Entre aquellos hechos remotos nos será preciso incluir la polémica jansenista, que estalló en Francia durante el siglo anterior, el siglo XVII. Lo haremos resumiendo lo que de ella nos dice Daniel-Rops en su historia de la Iglesia. Fue en 1621 cuando se encontraron en Lovaina dos sacerdotes amigos. Uno era Cornelio Jansen; el otro, Duvergier de Hauranne. Este último estaba al frente de una rica abadía, por lo que fue llamado "el

abate de Saint-Cyran". Ambos estaban asociados por una cuestión de índole religiosa que los acuciaba: "¿Me salvaré?", "¿y cómo? Dicho asunto, que tiene que ver con el tema de las relaciones entre la gracia divina y la libertad humana, ya había sido planteado en diversas ocasiones a lo largo de la historia de la Iglesia. Poco tiempo antes del encuentro de ambos amigos, había tenido lugar un encrespado debate entre dominicos y jesuitas sobre el mismo asunto, que terminó en una suerte de empate. A Jansenio le pareció que la cuestión había sido mal tratada por ambas escuelas religiosas, o, si se quiere, discutida de manera demasiado escolástica, por lo que se resolvió a encararla de nuevo acudiendo a las fuentes, principalmente a San Agustín, no en vano llamado "el doctor de la gracia". Un grandioso plan, concebido en secreto, unió a los dos sacerdotes amigos. Su deseo era purificar a la Iglesia de los errores que la afeaban desde que la escolástica había abandonado la sabia y recia teología de los Santos Padres. Jansen, cuyo nombre latinizado fue Jansenius, o en español Jansenio, se dedicaría a estudiar seriamente el tema hasta encontrar la solución final, y Saint-Cyran se constituiría en el propagandista de lo que su amigo descubriese. Jansenio se quedó en tierra belga. En 1635 fue hecho obispo de Iprés. Allí comenzó a leer San Agustín –alega que lo leyó entero unas diez veces–, y a escribir un comentario que se haría famoso, el *Augustinus*, el cual, por disposición suya, sólo sería publicado luego de su muerte.

1. *Port-Royal*

Saint-Cyran, por su parte, se instaló en París. A 30 kilómetros de dicha ciudad había un viejo convento de religiosas bernardinas, que no era, a la verdad, muy ejemplar. Un día ingresó allí una niña de siete años. Cuando, cuatro años después, murió la abadesa, fue ella quien la sucedió con el nombre de Madre Angélica. El mismo día –tenía sólo once años– hizo la primera comunión y fue proclamada abadesa. Pertenecía la niña a una familia de Auvernia, los Arnauld. Su abuelo había sido hugonote, pero luego se convirtió. Al paso de los años, la nueva y joven superiora comenzó a reformar la abadía, con lo que ésta fue adquiriendo fama en París, de modo que comenzaron a ingresar en sus claustros numerosas monjas. A raíz de una peste, el convento hubo de trasladarse a las cercanías de París, convirtiéndose poco a poco en un centro de espiritualidad, según el modelo reformado que instauró el Concilio de Trento.

Saint-Cyran comenzó a frecuentar dicho claustro. De ese modo se encontraron quienes serían dos grandes actores del drama, la Madre Angélica y el padre Saint-Cyran. También éste conoció allí a Roberto Arnauld, el hermano mayor de la abadesa. Saint-Cyran era medio iluminado. "Dios me ha hecho conocer –decía– que desde hace quinientos o seiscientos años no hay Iglesia", con lo que estaba dando a entender que él sería un restaurador de la Iglesia en ruinas. Pronto tomó la dirección espiritual de las monjas. Mientras tanto, algunos

laicos, encabezados por otro de los hermanos Arnauld, Antonio, que era el benjamín de la familia, se instaló en los alrededores, constituyendo allí un grupo de espiritualidad.

2. *El* Augustinus

Apareció por aquel entonces en Lovaina el libro de Jansenio, que ya había muerto, el *Augustinus*. Muchos se entusiasmaron con la obra, no sólo católicos sino también numerosos calvinistas holandeses, al punto que pronto se reeditó en París. Saint-Cyran estaba feliz. Aunque el rey y el papa se uniesen para arruinarlo –decía– nunca lograrían su objeto. Los jesuitas juzgaron que el libro era peligroso y lo improbaron con mucho vigor.

La obra se mostraba voluminosa, tres tomos, y en latín. Su finalidad resultaba bastante clara. De lo que se trataba era de cómo conciliar la gracia con la libertad del hombre. Si se atribuía un lugar demasiado grande a la gracia, parecía que el hombre no era sino un muñeco en las manos de Dios; si se exaltaba en demasía la libertad, la gracia quedaba reducida a su mínima expresión. Como lo señalamos más arriba, el tema venía de lejos. Ya en el siglo V, un monje bretón llamado Pelagio, había afirmado que el hombre era totalmente libre para hacer o no el bien, aun sin la ayuda de la gracia. San Agustín se abocó a refutar dichas ideas mediante cuatro obras geniales. En sentido inverso, Lutero y Calvino, rechazaron la libertad, con lo que

negaban que el hombre pudiese colaborar activamente en la obra de su salvación; el ser salvado dependía exclusivamente de la gracia. La verdad católica afirmaba tanto la gracia de Dios como la libertad del hombre. En las recientes discusiones teológicas entre dominicos y jesuitas a que acabamos de referirnos, los segundos habían insistido en la libertad, sin negar, por cierto, la necesidad de la gracia, mientras que los primeros ponían el acento en la gracia, sin negar, por cierto, la libertad. Una Congregación romana instaurada por el papa para zanjar la disputa, se había negado a pronunciarse, quedando libres ambas opciones. El libro *Augustinus*, que acababa de ser publicado, enfrentaba una prohibición pontificia de tratar públicamente estos problemas, decisión tomada por el papa para pacificar los ánimos luego de la gran contienda teológica.

Jansenio había creído que sería él quien zanjase la vieja disputa, volviendo al pensamiento de San Agustín. El pecado original, explica, ha cubierto una fosa entre el estado de inocencia paradisíaca del hombre y el estado de caída después del pecado. En el estado de inocencia, la voluntad estaba perfectamente equilibrada, capaz de inclinarse libremente hacia el bien o hacia el mal. En el estado de naturaleza caída, en cambio, la voluntad se ve arrastrada por el peso de la concupiscencia y de la delectación. Esta última es el único resorte que mueve el corazón del hombre, y se presenta bajo dos formas: hay una "delectación celestial", que impulsa a lo bueno, y una "delectación terrena", que empuja a lo malo. La voluntad se ve siempre

y necesariamente obligada a seguir el impulso más fuerte, sin resistencia posible. Si el hombre sigue la "delectación terrena", como la asume voluntariamente, peca, aunque la asuma necesariamente. Pero Dios, en su bondad, ofrece una salida. Por los méritos de Cristo, nos concede la "gracia eficaz", que arrastra la voluntad humana. Los que la poseen son verdaderamente libres. Pero quienes no reciben dicha gracia, no pueden hacer nada, están perdidos. No a todos se las da Dios, sino sólo a quienes son capaces de libertad para salvarse. Los demás permanecen en lo que San Agustín llamaba la *"massa damnata"*, la masa condenada, en que los dejó la culpa original. Sólo tienen libertad los pocos beneficiarios de la gracia.

Tal es la sustancia del jansenismo que podríamos llamar "doctrinal". Pero semejante sistema resultaba demasiado engorroso para el común de la gente. Cuando aquellas ideas se llevaron a la práctica, sobre todo en el ambiente de Port-Royal, lo doctrinal entró en un cono de sombra, quedando sólo una especie de "jansenismo moral", que es lo que hoy se entiende cuando se habla de "jansenismo", una actitud rígida y severa. El paso del jansenismo doctrinal al jansenismo moral lo dio Saint-Cyran, a quien la Madre Angélica había entregado la dirección espiritual de su comunidad.

3. *La condenación del* Augustinus *y Antonio Arnauld*

El cardenal Richelieu, que era el ministro del rey Luis XIII, comenzó a mirar con malos ojos a Saint-Cyran, a tal punto que cierto día lo hizo arrestar en un castillo, donde el padre debió permanecer durante cinco años. La cautividad le dio mayor renombre. Fue precisamente en esos años cuando apareció en Bélgica el *Augustinus*. Al morir Richelieu, Saint-Cyran salió de la prisión, siendo recibido como un ídolo. Pero poco tiempo después murió, dejando como sucesor a Antonio Arnauld, que tenía a la sazón unos treinta años. A Arnauld no le interesaba tanto la teología de la gracia, sino la moral, el aspecto práctico de la doctrina jansenista. Mientras tanto, los jesuitas presionaban en Roma, logrando que el papa firmase una bula sobre el tema. Arnauld entró en acción, entendiendo que tenía que atacar a la Compañía de Jesús, que se iba perfilando como el enemigo principal de las teorías de Jansen. Precisamente en aquellos momentos un jesuita acababa de permitir que una penitente suya, que era marquesa y amiga de Port-Royal, fuera a bailar un día en que había comulgado por la mañana, cosa que Saint-Cyran había prohibido poco antes a otra dirigida suya. Este incidente, al parecer banal, fue la chispa que reavivó la polémica. Entonces Antonio Arnauld publicó una obra que tituló *De la comunión frecuente*, donde sostenía que la comunión era algo tan elevado que sólo se la podía recibir tras largas mortificacio-

nes, y, en todo caso, con muy poca frecuencia. El no comulgar era alabado como una expresión de humildad y de piedad ejemplar. De hecho el libro tuvo como resultado el separar a muchos fieles de la Eucaristía.

Con todo, la pequeña obra de Arnauld no pareció tan importante, por lo que la disputa volvió a centrarse en el libro de Jansenio. Varios fueron los jesuitas que publicaron sendos libros contra el *Augustinus*. También la Sorbona intentó atacar a Jansenio, pero los amigos de Arnauld lograron que el Parlamento, que era la instancia judicial, prohibiera a la Sorbona examinar la cuestión. Entonces los obispos, preocupados por la situación, se dirigieron al papa pidiéndole su intervención en el asunto. El Santo Padre nombró una comisión de seis cardenales. Tras dos años de trabajo, el papa publicó una constitución apostólica donde condenaba formalmente "cinco proposiciones", entre ellas la de que los hombres justos están imposibilitados de cumplir algunos preceptos de Dios por más que lo quieran y se empeñen en ello, ya que les falta la gracia que lo haría posible; también la que afirmaba que en el estado de naturaleza caída nunca se resiste a la gracia interior, y asimismo que Cristo no había muerto por todos los hombres. ¿Qué respondieron Arnauld y los suyos? Que las tesis que condenaba el papa eran por cierto heréticas, pero no se encontraban realmente contenidas en el *Augustinus*. El argumento era astuto. ¿Estaban verdaderamente dichas proposiciones en la obra de Jansenio? La Asamblea del Clero francés lo afirmó de manera taxativa, y un breve pontificio confirmó

el dictamen. La situación del jansenismo parecía desesperada: Roma, el rey, Mazarino, sucesor de Richelieu, la Compañía de Jesús, y las nueve décimas partes del episcopado coincidían. Arnauld tuvo que esconderse, y durante doce años llevó vida de fugitivo, debiendo cambiar siempre de domicilio.

4. *Blas Pascal*

Entonces se produjo un hecho nuevo, que reanudó el debate. Fue en 1656, cuando se puso a la venta un libro llamado *Carta escrita a un Provincial y a los RR. PP. jesuitas sobre la moral y la política de esos Padres*. Luego aparecieron las llamadas *Cartas Provinciales*, porque se dirigían al Provincial de la Orden. Ambas obras fueron publicadas bajo un pseudónimo, pero todos sabían quién las había escrito. Se trataba de un amigo de Antonio Arnauld y hermano de una monja de Port-Royal, Blas Pascal. Era un hombre joven, de 33 años, un pensador verdaderamente genial, como lo mostraría luego en sus magníficos *Pensées*, con rasgos semejantes a los de San Agustín, pero también con las características de un panfletario pertinaz. Desde muy joven se había dedicado a la geometría y aritmética, pero luego se inclinó a los temas religiosos. Él y su familia habían leído las obras de Jansen, de Saint-Cyran y de Arnauld. Su adolescencia y juventud fueron más bien mundanas; finalmente se convirtió y se relacionó con el grupo, justamente en el momento más agudo de la crisis.

Pascal no estaba en todo de acuerdo con Po: Royal y los suyos, pero como tenía tanta tirria los jesuitas, a quienes consideraba un peligro púb co, por proponer a su juicio, una moral demasiac fácil, escribió las *Provinciales* con el objeto de des creditar a la Orden, aminorando así su influjo e la sociedad. Las tres primeras provinciales busca ban defender las tesis agustinianas de la gracia mostrar la inocencia de Arnauld y atacar a los doc tores de la Sorbona. En la cuarta y quinta, Pasca pasaba a la ofensiva. Los verdaderos herejes y en venenadores públicos no eran las monjitas santa de Port-Royal, sino los jesuitas, "que ponen almo hadones bajo los codos de los pecadores", que inventan una religión donde se suprime la cruz La obra tuvo gran influjo, siendo mucho mejor aco- gida que el indigesto *Augustinus*, al tiempo que ocasionó cierto descrédito de la Compañía en los círculos intelectuales, así como en parte del clero y la burguesía. "Algo habrá", decía la gente. "Sólo después de las *Provinciales* –escribe el P. García Villoslada– se comprende la posibilidad de la supresión de la Compañía de Jesús, realizada en 1773 con aplauso de jansenistas y librepensadores." Además la obra del pensador francés perjudicó gravemente a la Iglesia en general. Pascal serviría de modelo a Voltaire, Diderot y demás enciclopedistas, quienes no harían sino extender a toda la Iglesia los ataques de aquél a la Compañía. El Santo Oficio incluyó estas *Cartas* en el Índice de libros prohibidos, y tres años más tarde el rey mandó quemarlas en la plaza pública.

5. *Del* Formulario *a la* "Pax clementina"

El conflicto seguía en pie. El arzobispo de Toulouse, gran enemigo del jansenismo, tuvo la idea de redactar un *Formulario* donde se condenaba explícitamente dicha desviación, y pedía a los sacerdotes de su diócesis que lo firmasen. El papa Alejandro VII aprobó el proyecto. Por orden del rey, todos los obispos debían jurar en los siguientes términos: "Yo condeno de corazón y con los labios la doctrina de las cinco proposiciones de Cornelio Jansenio, contenida en su libro titulado *Augustinus.*" El papa no dejaba resquicios a excusa alguna, afirmando que las cinco proposiciones estaban realmente contenidas en la obra de Jansenio. Algunos jansenistas aceptaron. Otros sugirieron firmar el documento pero con una "restricción mental", es decir, haciendo exactamente lo que acusaban a los jesuitas de aconsejar con frecuencia; se atendrían a un "respetuoso silencio". Los más, prefirieron negarse redondamente a firmar, entre ellos Pascal, su hermana Jacqueline y la Madre Angélica.

El cardenal Mazarino le aconsejó a Luis XIV que terciara en este engorroso asunto "y no sufriera más la secta de los jansenistas, ni siquiera su nombre" El joven rey aceptó la recomendación. De todos los jansenistas, los más fanáticos eran las religiosas de Port-Royal, quienes representaron la comedia del martirio. "¡Que vengan los verdugos, estamos dispuestas!" El arzobispo de París, quien las caracterizaría de manera cabal: "puras como ángeles, orgullosas como demonios", hizo lo posible pa-

ra que reflexionasen. Primero habló personalmente con cada una de las monjas. Fue inútil. Luego mandó al joven Bossuet para que las convenciera, pero en vano. Cansado ya de tanta obstinación, volvió el arzobispo acompañado con soldados y dispuso que doce religiosas fueran trasladadas a otros monasterios. Ocuparon el lugar de las expulsadas varias religiosas salesas, a una de las cuales la hicieron superiora; era hija espiritual de San Francisco de Sales. Pero las monjas que permanecieran perseveraban en su resistencia.

Mientras tanto moría el papa Alejandro. Su sucesor en el trono, Clemente IX, fue más conciliador. El grupo galicano aprovechó la ocasión para señalar al rey que, de hecho, al haberse comportado como lo hizo, había permitido la intervención de Roma en una cuestión puramente francesa. A Arnauld le pareció que el argumento era genial, ya que tocaba la vena independentista de los franceses en relación con el papa, e hizo distribuir en toda Francia una circular a los obispos en la que se acusaba a Roma de "humillar la dignidad episcopal".

La batalla ya se iba haciendo demasiado prolongada. Hubo entonces negociaciones. Los cuatro obispos recalcitrantes aceptaron el Formulario y escribieron una carta de sumisión al papa Clemente. Fue lo que se llamó la *pax clementina*. ¿Se acabó así el jansenismo? De ninguna manera. Probablemente dicha "paz" no fue sino una artimaña de algunos jansenistas para evitar que Roma les pusiera la nota infamante de herejía. Si Clemente hubiera conocido la doblez típicamente jansenista,

no les hubiera otorgado tan generoso perdón. De hecho se miró esta paz como un triunfo de los jansenistas y de Port-Royal. Con la "pax clementina", que duraría por todo el resto del siglo, el movimiento inició el tercer período de su historia, alcanzando nueva expansión. Port-Royal volvió a ponerse de moda. A juicio de Daniel-Rops éste fue el momento en que el espíritu jansenista penetró verdaderamente en el catolicismo francés, conquistando parroquias enteras, y algunas Órdenes religiosas. Ello aconteció también fuera de Francia, en los Países Bajos, Bélgica y Holanda católica, donde Arnauld buscaría su último retiro. Utrecht se convertiría así en una capital jansenista.

6. *Quesnel y la bula* Unigenitus

En 1694 murió Arnauld. Pero así como había recibido la llama de manos de Saint-Cyran, de la misma manera la pasó a un sucesor: Pascasio Quesnel. Director del Oratorio de París, Quesnel no había intervenido hasta entonces en las disputas jansenistas pero pronto comenzó a acercarse a ellos, acabando por dejar el Oratorio. Fue entonces cuando nombraron arzobispo de París a Luis Antonio de Noailles, uno de esos hombres que nunca se juegan, lo que llenó de gozo a los jansenistas, ya que dicha manera de ser les permitía ejercer presión sobre él.

Luis XIV estaba harto de tantos líos. A su juicio, los jansenistas eran tan herejes como los protestan-

tes. Para reprimirlos debidamente, logró que su nieto, Felipe V, nuevo rey de España, hiciera arrestar a Quesnel, que por aquellos tiempos estaba en Bruselas, sujeta entonces a España, y luego pidió a Clemente XI una nueva bula en la que condenase formalmente la herejía. Port-Royal seguía siendo el símbolo de la resistencia jansenista. Estamos en 1709. El rey envió la policía y dispersó a las monjas rebeldes por todos los rincones de Francia. La gente sintió lástima por la suerte de aquellas religiosas, y acudían en peregrinación al monasterio abandonado. Airado, Luis XIV dio la orden de destruir materialmente todo Port-Royal, el convento, las casas contiguas y hasta la iglesia.

Sin embargo el jansenismo seguía subsistiendo. Más aún, concitaba ahora el aprecio del bajo clero y de algunos obispos. El papa, accediendo al pedido del rey, promulgó entonces la bula *Unigenitus*, en 1713, donde censurando un viejo librito de Quesnel, aprovechaba para condenar el jansenismo en su conjunto. La bula, quizás tardía, dividió al clero francés en dos sectores, viendo lo cual el Rey Sol se decidió a actuar de nuevo. No pudo hacerlo, ya que murió en 1715.

Comenzó entonces la Regencia y el reinado de Luis XV. Por aquellos años, el jansenismo ya había perdido empuje y mística. Más bien se parecía a una facción política, que en las presentes circunstancias encontraba cierto apoyo en el regente Felipe de Orleans. No deja de resultar paradojal el sostén de aquel regente, un "fanfarrón vicioso", como se dijo entonces, a los severos descendientes espirituales

de la Madre Angélica. El hecho es que se desencadenó una acción de resistencia a la bula, donde se unieron la Sorbona, el obispo de Noailles, ahora cardenal, juntamente con varios sacerdotes, pocos por cierto, unos tres mil sobre cien mil que eran en total. ¿Sería el cisma, la creación de una Iglesia galicana independiente de Roma? Gracias a Dios, el regente frenó la ofensiva, y el jansenismo entró en agonía.

Subió entonces al trono pontificio el papa Benedicto XIII, dominico de sólida formación tomista, quien finalmente logró dar término al asunto. Un concilio romano declaró que la bula *Unigenitus* era dogmática. El papa removió de sus sedes a varios obispos, quedando sólo tres recalcitrantes. El rey Luis XV, por su parte, publicó en 1730 un edicto según el cual los beneficios de los eclesiásticos que no hubiesen firmado la aceptación de la bula serían declarados vacantes. La resistencia a las decisiones del rey se manifestó sobre todo en tres ambientes. Ante todo en el bajo clero, que veía en los obispos a lacayos del poder; luego en los medios parlamentarios, donde se atacaba a la bula por motivos políticos, blandiéndose los derechos de la Iglesia galicana; finalmente en el creciente grupo de intelectuales irreligiosos y escépticos, a quienes se empezaba a llamar "filósofos". Por este desemboque cultural y político, creímos que en el presente curso sobre la Revolución francesa era conveniente tratar del jansenismo, ya que dicho movimiento empalmaría de una u otra forma en las corrientes revolucionarias. Marc Fumaroli llega a decir que "la Revolución francesa es, en fondo, un episodio jansenista más".

7. *La supervivencia del jansenismo*

En Francia el jansenismo quedó reducido a grupúsculos clandestinos. En cambio se expandió en Holanda, como dijimos, persistiendo una iglesia en Utrecht, iglesia cismática, cuyos miembros, aunque pretendían no ser jansenistas, se burlaban de las condenas de Roma. No eran ellos quienes se habían separado de Roma. decían, era Roma la que se había separado de la verdadera Iglesia. También algunos grupos se instalaron en el Imperio austríaco, en Alemania y en varias ciudades de Italia. En Portugal, un pequeño núcleo jansenista proporcionaría al ministro Pombal argumentos contra la Compañía de Jesús. Es cierto que la moral jansenista, tan severa, tan rígida, no podía prender en una sociedad de costumbres tan mundanas como la francesa. La enseñanza de Rousseau acerca de la bondad natural del hombre estaba exactamente en las antípodas de las tesis jansenistas sobre la miseria del hombre caído y la necesidad de la gracia de Dios. Sin embargo, antes de desaparecer en Francia, lograron la última victoria cuando sus amigos del Parlamento decretaron la expulsión de la Compañía, que había sido la adversaria principal de la herejía.

Terminemos estas consideraciones haciendo alguna referencia al influjo posterior del jansenismo en el interior de la espiritualidad y de la praxis sacramental católicas. Aquellos moralistas a ultranza, formulistas y casuistas hasta el extremo, desacreditaron el noble camino de la vida espiritual y de la

mística, Santa Teresa y San Juan de la Cruz incluidos, y con su rigorismo absurdo inclinaron a que las almas se apartasen de los sacramentos, sobre todo de la Eucaristía y de la Penitencia. Un párroco diría no sin orgullo a su obispo: "En mi parroquia estoy seguro de que el año pasado no ha habido ninguna comunión sacrílega ¡porque nadie ha comulgado!" La piedad que ellos postulaban no favorecía, por cierto, la confianza en Dios, sino el temor servil, en el olvido de que Dios es ante todo Padre y envió a su Hijo para salvarnos. Asimismo alejó al pueblo de la devoción a la Santísima Virgen y a los Santos. Finalmente, sus permanentes ataques contra la Compañía de Jesús llegaron a desacreditar una institución que en aquellos tiempos constituía un verdadero baluarte de la Iglesia.

II. Expulsión y supresión de la Compañía de Jesús

La Revolución no resulta plenamente inteligible si limitamos nuestras consideraciones a lo que aconteció en Francia. Una de las consecuencias más importantes de la rebelión jansenista fue la revancha que, con la ayuda de los distintos Estados borbónicos, se cobró contra la Compañía de Jesús según lo insinuamos al acabar el apartado anterior. Al término de aquel conflicto teológico-político y antes del estallido de la Revolución, se produjo un acontecimiento que marcó una etapa decisiva en el gigantesco intento por destruir la Iglesia Católica. Nos referimos a la expulsión generalizada de los jesuitas que se llevó a cabo en varios países de la antigua Cristiandad, preludio de su supresión universal. Porque esa destrucción era lo que buscaban los llamados "filósofos", a quienes hemos nombrado poco hace, y de los que trataremos luego más extensamente, en alianza con los galicanos y los jansenistas supervivientes. Estos últimos acabaron por servir de instrumento provisorio para una operación mucho más vasta, de la que luego ellos mismos serían víctimas. En 1761 diría d'Alembert, uno de los jefes de los "filósofos", en carta a Helvetius, declarado anticristiano: "Dejemos a los *pandours* [es decir, las tropas irregulares, supletorias, o sea los jansenistas], destruir a las fuerzas regulares [los jesuitas]." Voltaire, por su parte, no se cansaba de reiterar dicho proyecto, como medio para demoler luego a la Iglesia mis-

ma: *"Une fois que nous aurons détruit les jésuites, nous aurons beau jeu contre l'Infâme"* (Una vez que hayamos destruido a los jesuitas, tendremos vía libre contra la Infame). La Infame no era otra que la Iglesia en su conjunto. La Orden de San Ignacio aparecía por aquel entonces como el más formidable bastión de los principios católicos. Los "filósofos" consideraban que los jesuitas constituían la caballería ligera, "los granaderos de la Iglesia". Es importante destacar que quienes sostienen estas cosas no fueron sino los que encabezaban el sector que llevaría a cabo "la revolución cultural", previa a la revolución sangrienta. La supresión de la Compañía, uno de los grupos espirituales e intelectuales más selectos de la Iglesia en Europa, no sería sino el preludio del ataque contra todas las Órdenes religiosas y de la cismática Constitución Civil del Clero, que se promulgaría en 1790.

Como lo señalamos más arriba, dicha ofensiva contra la Compañía de Jesús involucrará no sólo a Francia sino también a varios países católicos. Se trataría de una acción concertada especialmente por Portugal y las cortes borbónicas: Francia, España, Nápoles, Parma, etc. Recorramos la trayectoria de este combate.

1. *La expulsión en Portugal*

Abrió la marcha Portugal, que en siglos anteriores se había mostrado tan generosa con San Ignacio y sus primeros compañeros. Ahora ocupaba

el poder José Manuel I. Era el año 1750. Se trataba de un hombre débil, por lo que tomó las riendas de la política su ministro Carvalho y Mello, marqués de Pombal. Formado en Londres, en las ideas más avanzadas de los "filósofos", y sostenido, como se ha dicho, "por toda la secta filosófica internacional", obraba de manera despótica, sin escrúpulo alguno, al modo de un visir otomano, totalmente al servicio del nuevo ideario. Buscando destruir a la Iglesia, había elegido por primer blanco a los jesuitas. Ellos tenían gran predicamento en Portugal, con cinco confesores en la corte, numerosos colegios y prestigiosas misiones. Había que salirles al paso. Mientras tanto, en Roma se elegía como superior general de la Orden al padre Lorenzo Ricci, natural de Florencia, un religioso excelente, pero que no poseía ninguna de las cualidades propias para sostener el combate gigantesco que se acercaba. Era un hombre culto, sí, pero completamente ajeno al juego de las pasiones humanas.

Comenzó así en Portugal la campaña contra la Compañía, inundándose la ciudad de Lisboa con toda suerte de folletos en su contra. La acusación principal era haber causado y sostenido la guerra de Paraguay. ¿A qué guerra se referían? Desde comienzos del siglo XVII, los jesuitas habían fundado treinta pueblos entre los indios, las famosas misiones guaraníticas; tras muchas vicisitudes y traslados, se situaban ahora ocho en el actual Paraguay, quince en la Argentina y siete en el actual Brasil, todas ellas en territorio incuestionablemente español. Allí una multitud de indios, cerca

de treinta mil, se iban formando en la civilización y en el cristianismo, integrándose así en la Cristiandad. Pronto empezaron las críticas. Que los padres habían hecho un Estado dentro del Estado, que allí escondían minas de oro, etc. El gobernador de Río de Janeiro concibió entonces un tratado de intercambio entre la Corona de España y la de Portugal. España entregaría a Portugal las siete reducciones que se encontraban en la orilla oriental del río Uruguay, y en cambio Portugal cedía la ciudad de Colonia del Sacramento, abusivamente fundada hacía algún tiempo en zona perteneciente a España. Firmóse así este tratado de permuta o de límites, como se lo llamó. Los indios que habían vivido durante tanto tiempo en aquellos pueblos debían pasar a manos de Portugal, a quien ellos consideraban su enemigo histórico. Los jesuitas, sumamente acongojados, comunicaron la decisión de las Coronas a los caciques, ofreciéndoles la posibilidad de pasar a la orilla occidental del río Uruguay. Ellos les dijeron que preferían morir sobre el suelo de su terruño antes que en un exilio inmerecido y sin término. La insistencia de los padres resultó inútil.

Estalló así la llamada "guerra guaranítica", que duró desde 1750 a 1752. Injustamente Portugal acusaba a los padres de ser responsables de aquella rebelión. Los pobres indios luchaban contra los ejércitos españoles y portugueses coaligados, y morían gritando: "¡Viva el rey de España!" No entendían nada de lo que estaba aconteciendo. Por fin las potencias peninsulares lograron que se cumpliera aquel fatídico tratado, llegando a su destino 15.000 de los 20.000 indios que habían partido.

Lo peor fue que cuando la canallada quedó cumplida, se anuló el tratado de permuta poco después, por lo que se dijo que todo había sido una tramoya bien meditada para acabar con los jesuitas.

Mientras tanto ocurrió en Lisboa un hecho luctuoso. El rey José Manuel, volviendo de la casa de una joven marquesa, con quien mantenía relaciones amorosas, fue blanco de un atentado fallido, que hirió a su edecán. Apareció entonces un edicto por el que se ordenaba denunciar a los criminales. Así, en un proceso muy irregular, detuvieron a varios nobles, y acusaron a los jesuitas de haber sido los instigadores, como confesores y amigos que eran de los sospechados. La policía, enviada por Pombal, entró en la casa de los padres, y arrestó a diez de ellos, como presuntos cómplices. Si bien nada se les pudo probar, la mancha quedó.

El ministro creyó que había llegado la hora de asestar un golpe decisivo. Por medio del rey, exigió que el papa nombrara un visitador que reformase la Compañía de Jesús. Benedicto XIV designó al cardenal Saldanha, instrumento ideal de Pombal, quien previamente le había otorgado cargos y títulos. El cardenal se mostró acérrimo enemigo de la Orden. Siete días más tarde, apareció un decreto firmado por José I, por el que se ordenaba la incautación de todos los bienes de la Compañía y el arresto de todos sus miembros, por haber urdido, se decía, la guerra en el Paraguay y haber tomado parte en el atentado contra el monarca. Asimismo el rey mandó a todos los obispos una carta alertándoles de la peligrosidad de los jesuitas. Pombal quiso que los obispos sacasen pastorales en ese sentido, lo que varios servilmente hicieron, cuando antes habían recurrido confiadamente a los jesuitas para numerosos ministerios. Por ese tiempo fue elegido como papa Clemente XIII, muy amigo de la Compañía. A poco de subir, le dijo al padre Ricci que se quedara tranquilo, que él saldría al paso de los enemigos de la Orden, pero en la práctica no se animó a intervenir por temor a provocar un cisma. Sin embargo quedó muy molesto con las pastorales de aquellos obispos acomodaticios.

Pombal, por su parte, insistía sobre España y Francia para aunar esfuerzos contra los jesuitas, sugiriéndoles pedir todos a Roma la extinción de la Orden. En carta al papa, el nuncio en España la decía: “Lo mismo que las cortes borbónicas, también condiciona Pombal su conciliación a la completa supresión de la Compañía de Jesús.” Según Menéndez y Pelayo buscaba intimidar al Santo Padre con la expulsión de los nuncios, la clausura de los tribunales eclesiásticos, amenazas de reunión de un concilio general y finalmente una declaración de guerra si el papa no cedía.

Tres meses después fueron clausurados los colegios de la Compañía en Portugal. Luego, en septiembre de 1759, el rey decretó el destierro de todos los jesuitas de Portugal y de sus colonias. Eran unos 1.100 en total, que fueron arrojados, desprovistos de todo, en las costas de los Estados pontificios. Tras ello, Pombal se lanzó contra la Iglesia en general: hizo que el nuncio del papa fuera expulsa-

do, depuso e introdujo obispos a su talante... Poco más adelante maquinó la constitución de una Iglesia nacional portuguesa, lo más independiente posible de Roma. Al obispo de Coimbra, que había publicado una pastoral donde condenaba las publicaciones de los "filósofos", entre las cuales la "Enciclopedia", la "Pucelle" de Voltaire y el "Contrato Social" de Rousseau, ordenó que como reo de lesa majestad fuese encerrado en la torre de San José, a varios metros bajo el nivel del agua, y su carta pastoral fuera quemada por manos del verdugo. Hasta los mismos santos ya canonizados de la Compañía debieron arrostrar las iras de Pombal. Se suprimió la fiesta de San Francisco de Borja, a quien se veneraba en Portugal como patrono contra los terremotos, y la de San Ignacio. La fiesta del Sagrado Corazón, tan promovida por los jesuitas, que se celebraba con gran solemnidad, la mandó suspender el ministro bajo severísimas penas. Por diez años permanecieron rotas las relaciones de Portugal con la Santa Sede. Sólo tras la caída de Pombal se recompondrían.

2. *La expulsión en Francia*

Desde Portugal el enfrentamiento se extendió a Francia. Allí se encontraban los mayores enemigos de la Compañía: los jansenistas supérstites, los Parlamentos galicanos y los llamados "filósofos". Recuérdese que los Parlamentos, que sesionaban en doce ciudades, eran tribunales superiores de justicia, a los cuales se apelaba en caso de nece-

sidad, poseyendo además atribuciones políticas y de policía. Al principio aquellos adversarios se dedicaron a criticar la intolerancia general dentro de la Iglesia, el poder de los obispos, algunos dogmas concretos, pero pronto entendieron que, estratégicamente hablando, lo primero que había de hacerse era quitar de en medio a los más aguerridos defensores de la ortodoxia y del pontificado. Un historiador protestante escribe: "Se había formado una conspiración entre los antiguos jansenistas y el partido de los filósofos; o más bien, como esas dos facciones tendían al mismo fin, trabajaban en una armonía tal que se habría podido creer que concertaban sus medios. Los jansenistas, bajo la apariencia de celo religioso, y los filósofos, ostentando sentimientos de filantropía, trabajan de consuno para derribar la autoridad pontificia [...] Pero para abatir el poder eclesiástico, era preciso aislarlo, quitándole el apoyo de aquella falange sagrada que se había dedicado a la defensa del trono pontificio, es decir, los jesuitas. Tal fue la verdadera causa del odio que se le profesó a este Instituto". De ahí que los "filósofos" suspendieran sus fuegos cruzados contra los discípulos de Jansenio. Hubo tregua entre ellos porque tenían un mismo enemigo a quien sofocar. Como lo señalamos anteriormente, el plan de los filósofos y los enciclopedistas fue emplear a los jansenistas para que acabasen con los jesuitas; luego ellos acabarían con los jansenistas y, en última instancia, con toda religión. Uno de los "filósofos" Voltaire, había estudiado, siendo adolescente, en un colegio dirigido por los jesuitas. Cuando d'Alembert se enteró de que Voltaire sen-

tía cierta compasión por sus antiguos maestros, le escribió: "Créame, deponga toda flaqueza humana. Deje usted que la canalla jansenista nos cuelgue del cuello a la canalla jesuítica y no impida que estas arañas se devoren mutuamente."

Tales enemigos contaban con patronos realmente poderosos en Francia. El principal de ellos fue el duque de Choiseul, ministro del rey. Era este un típico gentilhombre del siglo XVIII. Tenía la incredulidad, el encanto, la vanidad, el lujo, la insolencia, juntamente con una ligereza que habría sacrificado el futuro de Europa a cambio de un epigrama feliz o de una alabanza adulona. Este hombre, que tanto gustaba respirar el incienso que los enciclopedistas le prodigaban, supo seducir a los "filósofos", ganó el apoyo del Parlamento, mostró su admiración por los jansenistas, sedujo al mismo rey, y luego de haber arrastrado a todo el mundo en pos de él, se abocó a la persecución de la Compañía. Para lograr su propósito, concibió la idea de unir las diversas ramas de la Casa de Borbón en una comunidad de afectos y de intenciones, la principal de las cuales sería la destrucción de la Orden. Su designio era conocido por una anécdota muy repetida en París. Conversando cierto día con tres embajadores, uno de ellos le dijo que si alguna vez tuviera poder en su país, destruiría todos los cuerpos religiosos, excepto los jesuitas, porque al menos ellos eran útiles para la educación, "Yo no –respondió Choiseul–; si alguna vez ello estuviese en mis manos, no destruiría sino a los jesuitas, porque una vez destruida su educación, todos los otros cuerpos religiosos caerían por sí mismos."

Especialmente el ministro no perdió ocasión de adular a la marquesa de Pompadour, la amante de Luis XV, cuya única pasión era gobernar a Francia. Los "filósofos" y los jansenistas habían logrado hacer de ella un escudo contra sus enemigos. Al abrigo de las lisonjas con que la embriagaban, obtenían fácilmente derechos de impunidad y lograban propagar sus principios en todas las clases sociales. Por otra parte aquella mujer no quería saber nada con los jesuitas. Especialmente tenía que vengarse del padre de Sacy, quien se negaba a darle los sacramentos hasta tanto no reparase, abandonando la Corte, el escándalo de sus relaciones con Luis XV.

Choiseul carecía de convicciones religiosas. Es cierto que exteriormente se presentaba como católico, pero sus ideas lo colocaban muy cerca de la filosofía iluminista de la época, y consiguientemente de la aversión frontal de los filósofos respecto de la Compañía. En cuanto a Luis XV, a pesar de tener a la Pompadour por amante, no sentía como persona aversión alguna contra los padres de la Orden. Incluso tenía por confesor a un jesuita, no sólo él sino toda su familia. Pero era un hombre indolente.

Dos hechos desencadenaron concretamente la persecución. El primero fue un atentado que se cometió contra Luis XV en 1757. Enseguida se hizo correr la voz de que su autor había sido, cuando chico, empleado en un colegio de los jesuitas, donde permaneció hasta su casamiento; se ocultó, sin embargo, que también había ocupado el mismo cargo en casas de miembros del Parlamento, y que,

justamente fue en ellas, según sus propias declaraciones arrancadas en el tormento, donde había oído y leído muchas cosas que le incitaron contra los reyes. Si bien el proceso excluyó de culpabilidad a los jesuitas, se aprovechó la ocasión para imprimir folletos donde se los acusaba de ser autores morales del crimen por sus doctrinas sobre el tiranicidio. No se decía, con todo, que si bien algunos jesuitas, como el padre Juan de Mariana, San Roberto Belarmino y Francisco Suárez, sostuvieron que en casos extremos podría ser lícito, los regicidas concretos nunca salieron de los ámbitos influidos por la Orden.

El segundo hecho fue de mayor trascendencia, y signó concretamente la sentencia de muerte contra los jesuitas en Francia. Resulta que un padre de la Orden, Antonio Lavalette, misionero en las Pequeñas Antillas, había sido nombrado procurador de la misión, trasladándose a la Martinica. Como la misión se encontraba en graves aprietos económicos, trató de mejorar la situación; sus planes fueron aprobados por Roma, aunque advirtiéndosele que no se metiese en negocios comerciales. Sin permiso de los superiores, comenzó a explotar una plantación en la isla Dominica, obteniendo en Europa los préstamos necesarios para dicho emprendimiento. Lo que iba produciendo lo enviaba a Francia mediante una firma comercial. Por aquel entonces estalló una guerra entre Francia e Inglaterra. Para saldar las deudas que había contraído, el padre Lavalette envió dos barcos cargados con café y azúcar. Como los ingleses se apoderaron de ellos, la deuda se fue acrecentando. Cuando los

superiores se dieron cuenta que la situación se había tornado riesgosa, le prohibieron terminantemente proseguir con dichos negocios. Por los azares de la guerra las cartas no llegaron a sus manos. El provincial de París resolvió, entonces, que todos los acreedores se dirigiesen al superior de la misión de la Martinica; éste, cuando ya no estuvo en condiciones de pagar, remitió a los acreedores al padre Lavalette. Una casa comercial puso pleito a todos los jesuitas de Francia, haciéndolos solidarios de la deuda.

Los jesuitas cometieron el error de recurrir contra el fallo no al Consejo de Estado, sino al Parlamento, con lo que cayeron en manos de sus enemigos. El Parlamento condenó al general de la Orden y a toda la Compañía al pago de las deudas de Lavalette. El padre General no tenía tantos medios como se creía, pero hizo lo que estaba a su alcance. Mientras tanto, el Parlamento de París ordenó el secuestro de todos los bienes de los jesuitas en Francia. Lo que se buscaba era aprovechar la ocasión para aniquilar la Orden. Con el pretexto de este proceso, el Parlamento pidió que se le entregaran las Constituciones de la Compañía, tras lo cual, transgrediendo su jurisdicción, dictaminó que el Instituto iba contra las leyes y libertades del reino, condenó de paso varios libros de autores jesuitas, prohibió la admisión de novicios, la emisión de votos y todo tipo de enseñanza. Sobre la Orden se cernía la sentencia de muerte. Se pidió el parecer de los obispos de Francia acerca de la Compañía, su utilidad y la conducta de sus miembros. El dictamen fue en extremo favorable.

Sin embargo el Parlamento de París dio el fallo. La llamada Compañía de Jesús, por su naturaleza, allí se decía, es incompatible con todo Estado bien organizado, porque se opone al derecho natural; sus reglas, sus votos, su moral, su doctrina, eran abominables. Todo ello apareció en un extenso libelo titulado *Extractos de las aserciones peligrosas y perniciosas de todo género que los sedicentes jesuitas han sostenido en todo tiempo y sin interrupción.* No había crimen que no hubieren enseñado y del cual no se les hiciese reos en dicha obra. Si bien el autor incluye citas tomadas de los libros de algunos jesuitas, se probó luego que se habían suprimido palabras e incisos, así como que hubo cambios de puntuación que alteraban el sentido. Esa *cloaca de mentiras,* como se lo llamó, fue enviado a los obispos; ellos rechazaron el libelo, no sólo por su infamia intrínseca sino también porque vieron involucrada en esta persecución la causa misma de la Iglesia.

La resolución fue categórica: la Compañía debía ser expulsada de Francia. Como señala el gran historiador alemán Ludovico Pastor, hacía ya tiempo que los enemigos se habían forjado el decidido intento de acabar con la Compañía. y si no hubiesen existido las deudas de la Martinica, hubiesen buscado otro especioso motivo. Sea lo que fuere, los jesuitas debían dejar sus casas en el espacio de ocho días. Los obispos salieron de nuevo en defensa de la Orden. Lo mismo hizo el papa, enviando breves a Francia, pero éstos fueron devueltos por no haber sido aprobados por la Corte. Entonces, en público consistorio convocado especialmente para ello, el Santo Padre protestó enérgicamente por los atropellos cometidos contra los jesuitas y los derechos de la Iglesia, y declaró nulas todas las decisiones del Parlamento, pues era juez incompetente en aquella causa. Por fin, el 1° de diciembre de 1764, convocados los parlamentos de todas las ciudades y con asistencia de los duques y pares de Francia, se leyó el decreto real por el cual Luis XV disolvía en todo el reino la Compañía de Jesús. De por sí el rey no estaba en connivencia con los enemigos de los jesuitas. Él hubiera querido salvar a la Compañía. "No amo cordialmente a los jesuitas –decía-, pero todas las herejías los han detestado siempre, lo que es un triunfo para ellos. No digo más. Por la paz de mi reino, si bien los expulso contra mi voluntad, al menos no quiero que se crea que me he adherido a todo lo que los parlamentos han hecho y dicho contra ellos." Fue, pues, a pesar suyo, que tomó esta dura medida. El papa protestó vehementemente en una bula donde decía que no podía tolerar que se le impusiesen limitaciones en el ejercicio de su supremo deber pastoral. Que esa Orden, fundada por un santo y aprobada por varios pontífices, se había manifestado siempre como instrumento adecuado para fomentar el amor a Dios y la salvación de las almas, por lo cual había experimentado la protección de los soberanos. En su seno se habían formado santos, y santos habían tributado elogios a su instituto, llamado pío por el Concilio de Trento, y ahora difamado de palabra y por escrito y tachado de irreligioso e impío, con lo cual se lanza contra la Iglesia la infamia de haber errado al proclamarlo

pío y grato a Dios, y, lo que es peor todavía, al permitirlo en su seno por espacio de más de dos centurias en perjuicio de las almas. Para concluir, el papa confirmaba todas las bulas de sus predecesores en favor de la Compañía.

Dicho documento sulfuró a los parlamentarios, jansenistas, etc. Se hizo en torno a él "la conspiración del silencio". En cambio, el episcopado francés, reunido en asamblea, expresó al rey su pesar al ver cómo una Orden religiosa que se había distinguido tanto por la pureza de su fe, por sus intachables costumbres, por su disciplina regular, y que tantos y tan grandes servicios había prestado a la Iglesia y al Estado por su incansable actividad y ministerios, fuera llevada ante los tribunales como si se tratara de criminales...

También el clero francés mostró su pesar. Se ha dicho que el mismo Luis XV se lamentaba de que los jesuitas habían sido tratados poco menos que como malhechores. Su propia hija, Luisa, que era religiosa carmelita, estaba en favor de los perseguidos.

Los enemigos de la Compañía, sin importarle lo más mínimo la actitud del papa y de los obispos, se mostraban exultantes. Manuel de Roda, ministro de justicia de Carlos III, así ponía en la postdata de una carta a su amigo Choiseul: "La operación no ha dejado nada que desear. Hemos matado al hijo. Ya no queda más que hacer otro tanto con la madre, nuestra Santa Iglesia Romana." D'Alembert, por su parte, le escribía a Voltaire: "Se dice que Jesucristo es un pobre capitán reformado que

ha perdido su Compañía." Choiseul no se redujo a mostrar su alegría. Aprovechando la impotencia de los obispos creó su propia "Comisión de Regulares", y le dio una apariencia de autoridad canónica. El arzobispo de Toulouse, Loménie de Brienne, de cuya pérfida actuación durante la Revolución misma hablaremos en su momento, fue el hombre señalado, ya que, como algunos afirmaban, "estaba más cerca de los filósofos que del cristianismo". Desde 1768 cayó sobre los religiosos en general una serie de edictos: la edad en que podían pronunciar los votos pasó de los 16 a los 18 años; ninguna congregación estaba autorizada a tener más de dos casas en París y más de una en cada ciudad; al capítulo de la congregación debía acudir un comisario del rey. Pese a una nueva protesta del papa, el proyecto siguió adelante, siendo su resultado un verdadero desastre: 400 casas religiosas desaparecieron.

Respecto a la Compañía, cuatro mil de sus miembros, que en los colegios, en las misiones, en los trabajos apostólicos o culturales, habían glorificado el nombre de Francia, se encontraron, por la sentencia, convictos de todos los crímenes posibles, de todas las herejías imaginables, desde el arrianismo hasta el luteranismo. Reducidos a la miseria, debieron salir de su patria. Muchos príncipes extranjeros, por ejemplo los de Cerdeña, Nápoles y algunas zonas de Alemania, se negaron a recibirlos. El papa apenas si podía mantener en su territorio a los mil jesuitas portugueses previamente desterrados. Gracias a Dios, los jesuitas franceses pudieron instalarse en España, aunque por poco tiempo.

3. *La expulsión en España*

Ni siquiera la católica España quedó preservada de las ofensivas irreligiosas del siglo XVIII. La alta nobleza española, de la que provenían los embajadores y los principales funcionarios, no carecía de complicidades con el proceso revolucionario. Las misiones diplomáticas a Londres o a París los ponían en contacto con personas como Diderot y d'Alembert. Allí, en el extranjero, se burlaban de España; para mostrarse "modernos" no vacilaban en tacharla de bárbara y fanática. Sólo así se harían "perdonar" su añejo catolicismo y gente al estilo de Voltaire podría considerarlos como buenos liberales. Es cierto que entre los españoles eran muy pocos los incrédulos confesos. Para la mayor parte de ellos, la filosofía del iluminismo no pasaba de ser una cuestión de moda, una pose, un barniz exterior que al regresar a la patria pronto desaparecería.

En lo que toca a los jesuitas, no eran demasiado queridos por los miembros de otras Órdenes religiosas, como lo muestra lo que aconteció con la aparición de la novela satírica *Fray Gerundio*, en la que el jesuita José Francisco de Isla ponía en solfa la oratoria recargada y vacía de la época. Él no buscaba, por cierto, ridiculizar la vida religiosa en cuanto tal, pero como el protagonista de la novela era un fraile, la obra suscitó encono, y dada la mentalidad volteriana que se estaba extendiendo, pudo dar argumentos a los enemigos del cristianismo. Quizás fue por ello que la novela se vio incluida en el Índice de los libros prohibidos.

Políticamente hablando, se había producido en Hispanoamérica el conflicto que siguió al tratado de permuta, tan doloroso para los indios guaraníes, según lo señalamos al referir los sucesos de Portugal. El ingente trabajo de los misioneros en las reducciones era considerado como una mera excusa para buscar oro, plata y diamantes. Los grandes almacenes que tenían los padres para el trueque y la venta de los productos agrícolas sobrantes, única manera de sobrevivir económicamente, fueron causa de que se los acusase de comerciantes.

Cuando subió al trono pontificio Clemente XIII, acababa de fallecer el rey Fernando VI. Su sucesor fue el hasta entonces monarca de Sicilia, Carlos III, quien en 1759 entró en Madrid. La figura del nuevo rey suscitó –y sigue suscitando– diversos y contradictorios juicios. Para unos era un genio, para otros, un hombre mediocre, de pocas luces. Mientras reinó en Nápoles y Sicilia, territorios a la sazón dependientes de Madrid, tuvo como preceptor a Bernardo Tanucci, uno de los llamados "filósofos", no sólo feroz antijesuita sino también anticristiano, una especie de Pombal o de Choiseul a la italiana. Este preceptor, que a la partida de Carlos III se había vuelto tutor de su hijo, Fernando IV, sucesor de Carlos en Nápoles, seguía siendo desde allí confidente del rey de España, con quien intercambiaba cartas casi cotidianas.

Desde el punto de vista religioso, Carlos III parecía ser un cristiano convencido. Rezaba sus oraciones diarias, todos los días asistía a Misa, y promovía con celo el culto de la Madre de Dios, sobre

todo en el misterio de su Inmaculada Concepción. En cuanto a sus ideas político-religiosas, si bien reprobaba las doctrinas que difundían los enciclopedistas franceses, con todo, se apoyaba en consejeros que profesaban admiración por los "filósofos". Uno de ellos era aquel Tanucci, a quien había dejado en Nápoles, y que en la práctica era quien gobernaba las Dos Sicilias. Carlos, que lo tuteaba, solía consultarle en todos los asuntos de gobierno. Tanucci criticaba los defectos de la Iglesia, pero no a la manera de un hijo que desea corregir a su madre, sino con la intención de mancillar su nombre, haciéndola ridícula y despreciable. Para él, Roma era un foco de ateísmo, donde la Inquisición y los jesuitas detentaban la soberanía. Siervo de los siervos de Dios se llama el papa, decía, y es orgulloso como un sha de Persia. La conducta de Pombal con la Iglesia era para él digna de todo encomio. Especial aversión sentía por el estado religioso, en especial por la Compañía de Jesús. Lo increíble es que su propio confesor fuese de dicha Orden.

Carlos III sufría también de regalismo, lo que dio origen a conflictos con la Iglesia, llegando a prohibir, por ejemplo, en cierta ocasión, la publicación de todo breve o bula de Roma sin expreso consentimiento suyo. No resulta, pues, extraño que los políticos españoles tramaran también contra los jesuitas de su país la misma suerte que habían padecido ya los padres portugueses y franceses. Tanucci los pintaba ante el rey como fautores de los más siniestros principios contra la religión, la moral, el Estado y el rey. Lo que los superiores buscaban, decía, no es sino el dominio de la Iglesia y del mundo; su conducta era diabólica, su moral maquiavélica. Pero lo que más censuraba era el cuarto voto que la Orden hacía pronunciar a sus profesos, de especial obediencia al papa. Por eso, en lo tocante a la Compañía, trató que el rey de España se encauzara por los derroteros de Pombal. No era, por cierto, fácil, destruir a los jesuitas en España. La Orden, que había sido fundada por el español San Ignacio, se había extendido por todo el país, donde tenía cerca de tres mil miembros, y también en toda Hispanoamérica, y en las Filipinas. La educación de la juventud estaba casi en todas partes en sus manos, desde el Colegio Imperial de Madrid, instituto dedicado a la nobleza, donde se formaban los Grandes de España, hasta nuestros colegios de Argentina. El mismo Carlos III, si bien pertenecía a la tercera orden de San Francisco, envió a sus hijos a los colegios de los padres de la Compañía. Su madre y su mujer tenían confesores jesuitas.

Tanucci conocía bien el poder de la Orden. Sabía con quiénes se metía. Y entonces creyó que lo primero era difundir en el entorno del rey desconfianza y aversión a la Compañía. Y así, en carta a un funcionario de la Corona, le decía que el rey, puesto por Dios para el bien de los pueblos, deberá purificar de jesuitas a España y ambas Sicilias. "Sentiría en el alma –había escrito dos años antes al embajador de Nápoles en Madrid– si hubiera de partir al otro mundo con la conciencia de dejar esta ponzoña [los jesuitas] en la morada de mi venerado Señor." Cuando en 1762 fue nombrado fiscal del Consejo de Castilla un amigo de Franklin, lla-

mado Pedro Rodríguez Campomanes, furibundo regalista y adversario de los jesuitas, Tanucci se llenó de alegría. Lo mismo cuando el rey envió a Manuel de Roda y Arrieta como embajador en la Santa Sede, ya que era amigo suyo y comulgaba con sus ideas. Justamente Carlos III lo hizo nombrar poco después ministro de justicia, lo que movió al padre Ricci, general de la Compañía, que sabía muy bien lo que Roda pensaba de la Orden, e ignorando que era el mismo rey quien lo había elegido, a informar a la reina madre, por medio de su confesor, a quien dirigía la carta, de las intenciones del nuevo ministro, quien no descansaría, le decía, hasta la total extinción de la Compañía.

Un hecho banal sucedido en Madrid tendría connotaciones inesperadas para nuestro propósito. Fue el llamado "motín de los sombreros" o "motín de Esquilache". En 1766 había aparecido un decreto por el que se prohibía en todos los colegios y universidades, el uso de la capa amplia y del sombrero de ala ancha, de estilo bien español; en adelante había que usar las prendas francesas: peluca y sombrero de tres picos, y ello bajo multas y prisiones; en caso de reincidencia se condenaba al infractor a cuatro años de destierro. Se aducía como razón que las anteriores prendas sólo servían para que los delincuentes ocultaran fácilmente el rostro y pudieran escapar impunes. Los españoles, sintiéndose heridos, reaccionaron con acritud, sobre todo en los barrios populares, burlándose públicamente de la policía. Cierto día, dos individuos se exhibieron desafiantes, con anchas capas. El guardia los llamó al orden y trató de detenerlos,

cuando apareció una multitud que gritaba: "¡Viva el rey! ¡Muera Esquilache!" Esquilache era el ministro de Hacienda, a quien se le atribuía la insólita medida. Al mejor estilo español, varios hombres se reunieron en una taberna, donde redactaron un documento en que se pedía al rey libertad para vestir como les diese la gana, así como que rebajaran el precio de los comestibles..., si no, Madrid ardería. El rey, preocupado, abandonó el palacio y se fue a Aranjuez, mientras la gente, indignada, ocupaba Madrid. Cuando Carlos III prometió acceder a los pedidos, la cosa se serenó.

A raíz de este amotinamiento, el rey hizo cambios en el gabinete, nombrando presidente del Consejo de Castilla al conde de Aranda. Era este hombre, juerguista y mujeriego, el primer gran maestre de la masonería en España. Siendo embajador en Portugal había conocido a Pombal, y luego, como embajador en París, se hizo amigo de d'Alembert y otros filósofos del iluminismo. Voltaire lo llamaba "el gran Hércules", porque estaba tratando de limpiar a España de la superstición. "Bendigamos al conde de Aranda", decía. Tratábase de una persona totalmente incrédula, aunque exteriormente no se manifestaba como tal.

Mientras tanto, a Carlos III le hicieron creer que detrás de los motines por las capas y sombreros, se escondían los jesuitas, que buscaban conspirar contra el trono real. En orden a redondear la acusación, los enemigos de la Orden hicieron aparecer una carta apócrifa del padre Ricci, donde se decía que Carlos III era hijo bastardo de Isabel Farnese

y del cardenal Julio Alberoni, indigno, por consiguiente, de reinar. Tanucci, por su parte, no dejaba de advertir al rey sobre la peligrosidad de los jesuitas. En carta algo posterior a un conocido le diría: "En mi tiempo hice todo lo imposible por demostrar al rey esta verdad [la malignidad de los jesuitas]. El soberano los conoce. Estoy seguro de que su majestad alaba y envidia de corazón a Portugal y a Francia, las cuales han terminado con los jesuitas. Tengo también la persuasión de que su madre ha impedido muchas decisiones que sin duda el rey hubiera realizado y que actualmente llevará a la práctica." Pero había que ir paso a paso, agregaba, porque los jesuitas son muy queridos por el pueblo.

A pesar de esta última precaución, pronto varios jesuitas fueron llevados a los tribunales, como seductores del pueblo y promotores del motín contra el rey. Se formó entonces un tribunal con jueces secretos, testigos secretos y procedimientos secretos, en orden a probar su culpabilidad. Allí afirmó el fiscal que desde el advenimiento de Carlos III al trono de España, los jesuitas mostraron una clara aversión a su persona y a su gobierno. Anteriormente, aprovechando que eran confesores de la corte, habían pretendido entrometerse en las decisiones del gobierno; y ahora, al ver que sus hechuras no eran promovidos a los altos cargos, puesto que el rey en su clarividente sabiduría no quiso tolerar por más tiempo semejante abuso, se habían puesto en la oposición. Luego el documento se refería a la actuación de los jesuitas en las misiones guaraníticas, de que hablamos más arriba. Hemos

dicho que los padres hicieron lo posible por convencer a los indios de acatar las disposiciones de la Corona, pero sin éxito. Incluso algunos indios los acusaron de traidores. Luego, también lo hemos señalado, se anuló este tratado entre Portugal y España, cuando el mal ya estaba hecho, y los indios de los siete pueblos pudieron retornar a sus tierras, aunque diezmados. El rey no odiaba a los jesuitas, prosigue arguyendo el dictamen, como lo prueba el hecho de que les había confiado la educación de sus hijos. Pero los jesuitas no podían tolerar haber sido desalojados de su antiguo poderío, y concibieron el plan de poner al pueblo en estado de rebelión contra el rey, preparando revueltas, una de las cuales fue la de los sombreros. La idea de reformarlos hubiera sido no sólo inútil sino perniciosa. Pues ¿qué cabía esperar de una reforma, si dicha institución, incorregible a pesar de su destierro de Francia y Portugal, no sólo no se humilló y corrigió, sino que multiplicó sus crímenes? Por lo demás, tratándose de ellos, es imposible e innecesario hacer diferencia entre culpables e inocentes; con lo cual no se quiere decir que todos sus miembros estuvieran implicados en el levantamiento; al contrario, muchos procedieron de buena fe, pero éstos precisamente son los más peligrosos enemigos de la monarquía, puesto que en razón de su ingenuidad, se dejan manejar abusivamente por sus superiores.

Tal fue la acusación del fiscal, en virtud de la cual resolvió el Consejo Extraordinario la expulsión de los jesuitas de España y de todos los dominios de la Corona, así como la confiscación de sus bienes.

Se dijo también allí que para cortar de antemano todas las discusiones que se pudieran suscitar sobre los motivos de la expulsión, sería conveniente que el monarca declarase en el decreto que se reservaba en su real pecho las causas de esa decisión, añadiéndose que la medida había sido adoptada tras madura deliberación y previo el parecer de sus ministros y de otras personas relevantes.

El 27 de febrero de 1767 firmó Carlos III el decreto, en cuya virtud todos los jesuitas que hubieran emitido los primeros votos, lo mismo que los novicios que no quisieran salir de la Orden, debían abandonar España y sus posesiones de ultramar, al tiempo que se disponía la confiscación de sus bienes muebles e inmuebles. De la ejecución fue encargado el conde de Aranda, a quien le fueron otorgados para ello plenos poderes. La medida se concretó meticulosamente. Un funcionario encargado de la ejecución del decreto, con la ayuda de las fuerzas militares de cada lugar, ocuparía durante la noche todos los accesos de los colegios; luego reuniría a los miembros de la comunidad, les leería el decreto y haría una lista de sus miembros. Tras ello procedería a la incautación de los archivos, bibliotecas, escritos diversos, y haría un inventario de los mismos. A los novicios había que separarlos de los demás, dejándolos en libertad para seguir la Orden o abandonarla. Antes de veinticuatro horas todos debían ser llevados, bajo custodia militar, a los lugares de concentración previamente establecidos, y enseguida ser embarcados en naves listas para zarpar. En los colegios había que reemplazar enseguida a los jesuitas por sacerdotes seculares.

Un mismo procedimiento se seguiría en las provincias ultramarinas. A nadie estaba permitido tratar con los expulsos, ni escribir o hablar en pro o en contra de esta decisión, que Carlos III hizo cumplir con un encarnizamiento del que será difícil encontrar otro ejemplo en la historia.

No menos de seis mil eran los jesuitas esparcidos en España y el Nuevo Mundo. En lo que toca a Hispanoamérica, el primer decreto de expulsión fue expedido por el gobernador de Buenos Aires, ciudad considerada en aquel tiempo como la llave de toda América española. Por ese entonces ejercía dicho cargo el teniente general Francisco de Paula Bucareli, un hombre en estrecha dependencia del gabinete antijesuítico de Madrid, que nunca había disimulado su aversión a la Compañía. La medida se cumplió en medio de un innecesario despliegue de fuerza militar. Las casas de los jesuitas de Buenos Aires fueron rodeadas, y luego, una vez reunidos los religiosos, se les comunicó la expulsión, al tiempo que se prohibía a los porteños toda comunicación con ellos. La consternación fue general. Ocho ciudadanos que mostraron con vehemencia su compasión, fueron desterrados de la ciudad. Algo semejante pasó en Córdoba. El 1° de julio, entre las tres y las cuatro de la madrugada, golpearon la puerta de la residencia de los padres, con el pretexto de que se buscaba asistencia espiritual para un moribundo. El superior debió reunir a toda la comunidad en el comedor, donde se les leyó la orden del rey. De Buenos Aires fueron llevados al Puerto de Barragán, donde los esperaba un barco. Lo mismo sucedió en Montevideo y en toda

Hispanoamérica. La medida cayó muy mal. Se ha dicho que allí se originó la desconfianza que el pueblo comenzó a sentir por España y la Corona, así como la primera idea de pensar en la posible independencia de la madre patria. En cuanto a las reducciones guaraníticas, la cosa se hizo mucho más ardua. Transcurriría más de un año antes de que Bucareli se animara a comunicar la orden a los ochenta padres y hermanos que allí residían. Nuevamente los indios entraron en efervescencia. Por segunda vez se sentían traicionados por la Corona. Que la medida no diera pie a una nueva sublevación se debió a que los padres, una vez más, trataron de que los indios acataran la disposición. El traslado de todos los jesuitas desde América a Europa estuvo lleno de vejámenes y privaciones. Durante la travesía hasta Córcega murieron 78 de ellos.

Los adversarios de la Compañía estaban exultantes. En tono socarrón escribía Manuel de Roda a su amigo Azara: "Desde el miércoles hasta el viernes fue practicada en toda España la operación cesárea." Tanucci saltaba de alegría. En carta a Castromonte, residente en París, le decía: "Tarde, pero por fin ha llegado la expulsión de los jesuitas de España, es decir, de los esbirros del papa, de los emisarios de Roma, de los incendiarios del Estado, de los amotinadores del pueblo, de los inductores a la traición, al latrocinio y al contrabando, de los perpetuos maestros de la sedición. La gloria del rey será grande; sus sucesores le serán deudores de su tranquilidad, los pueblos de la disciplina, del patrimonio..." Los "filósofos" e "iluminados" de Francia y Portugal se acoplaron a los aplausos.

El pueblo, por el contrario, no ocultó su pesadumbre. Es cierto que nadie se animaba a hablar, por los castigos con que habían sido amenazados, pero en muchos casos acompañaron a los padres expulsados por decenas de kilómetros. El cardenal arzobispo de Toledo así le escribió al papa: "Esto es, Santísimo Padre, lo que hasta ahora ha ocurrido y cuanto sincerísimamente hago presente a Vuestra Santidad con la más fiel confesión, de que en estos religiosos nunca he observado más que una exacta aplicación al cumplimiento de su Instituto, y un fervoroso celo por el mayor culto de Dios y aprovechamiento espiritual de los fieles."

Con motivo del decreto de expulsión, Carlos III se creyó obligado a enviar una breve carta al papa, donde le decía que había tomado la medida por razones apremiantes, que no especifica. En cuanto a los jesuitas expulsados –le dice– los enviaría a los Estados pontificios, con la intención de ponerlos bajo su dirección inmediata, y para no gravar a la Santa Sede le cedía a cada desterrado una pensión vitalicia. En sus instrucciones al embajador le señaló que al entregar la carta nada le dijese al papa sobre los motivos de la resolución, limitándose a ensalzar la magnanimidad del monarca. El embajador relataría luego que mientras el papa iba leyendo la misiva, no disimulaba su desagrado. Al parecer no parecía dispuesto a admitir a los desterrados en los Estados pontificios. Pero luego se repuso y escribió al rey instándole a anular las medidas adoptadas:

Entre todas las calamidades que sobre Nos se han descargado en los nueve calamitosos años de nuestro pontificado, ninguna ha sido tan dolorosa para nuestro corazón paternal como la decisión adoptada por vuestra majestad de expulsar a los jesuitas de vuestro reino. ¿Es posible que también tú, hijo mío, quieras afligir a tu padre? ¿Es posible que el rey católico, tan querido nuestro, pretenda colmar el cáliz de nuestra amargura y, con este nefasto golpe, dar en la sepultura con nuestra vejez colmada de lágrimas y de pesar? ¿Es posible que el pío y bondadoso rey de España ponga ahora al servicio de los enemigos de Dios y de la Iglesia aquel poder de su brazo que Dios le otorgara para defensa de la Iglesia y provecho de las almas, privando para siempre a sus vasallos de una Orden que debe su origen y su gloria a aquel héroe de santidad que Dios escogió del suelo hispano para que difundiera su mayor gloria?

Mis fuerzas desfallecen al pensar en las tristes consecuencias. Pero lo que más profundamente me llega al corazón es que el sabio, bondadoso y concienzudo Carlos III, quien al último de sus vasallos no sabría irrogar una injusticia, pone en peligro su eterna salvación al exterminar completamente toda una corporación religiosa consagrada al servicio de Dios y del pueblo, sin investigar, sin oír, ni dar posibilidad a la defensa, arrebatándole además su buen nombre, su patria y sus legítimos bienes [...] Ante Dios y ante los hombres testificamos Nos que la totalidad, el instituto, el espíritu de la Compañía son absolutamente inocentes, y no sólo inocentes, sino píos, útiles y santos [...]

¿Le es posible a vuestra majestad pensar sin espanto en las consecuencias de tal disposición?

Sin parar mientes en el vacío que estos religiosos dejan en España, ni en los frutos saludables que allí han producido los mismos, ¿quién podrá apreciar la triste situación en que caerán las misiones entre paganos cuando se vean privados de sus pastores y padres espirituales? Si un alma, cuánto más muchas, se pierden en consecuencia de ello, ¿qué tremendas acusaciones no lanzarán alguna vez ante el tribunal de Dios contra aquellos que los han desposeído de los medios de su salvación? [...] Nos no queremos recordar las súplicas de vuestra difunta esposa, la cual desde el cielo protesta de su amor a la Compañía, sino que apelamos a los ruegos de la Esposa de Cristo, la santa Iglesia, la cual no puede contemplar sin lágrimas la ruina de un Instituto que en todo tiempo ha producido magníficos frutos [...]

Por el dulce Nombre de Jesús, que ha sido siempre la divisa de Ignacio, en el Nombre de la Santísima Virgen María, cuya Inmaculada Concepción siempre difundieron, en gracia de los pesares de nuestra vejez rogamos y conjuramos a vuestra majestad que revoque la orden o al menos la suspenda y someta todo a justo examen y oiga el parecer y consejo de los prelados en un asunto que atañe al Estado y a la Iglesia, a la salvación de las almas, a la conciencia de vuestra majestad y su propia salvación eterna.

Al leer esta carta tan enérgica como conmovedora, el rey quedó hondamente impresionado, y la pasó al Consejo Extraordinario para ver qué respuesta dar. La proposición, se dijo, llegaba demasiado tarde; las medidas, muy pensadas, eran in-

mutables, mayormente hallándose en curso su ejecución y estando gran parte de los desterrados camino de los Estados pontificios. El papa hace saber al rey que no admitirá a los jesuitas españoles. ¿Cómo así, si el papa los ama tanto? Si había ya admitido a los jesuitas portugueses, ¿por qué se negaba a recibir a sus hermanos españoles? Luego el rey le envió una carta donde confesaba que sentía la más honda compasión por el dolor del pontífice, pero más le apenaba que considerase poco fundada su medida. Sobradas razones tenía, agregaba, para desterrar de España a los jesuitas a perpetuidad; por lo demás, nunca había perdido de vista la cuenta estrecha que alguna vez tendría que rendir ante Dios sobre el gobierno de sus vasallos.

Los jesuitas de España, entretanto, ya se encontraban en alta mar. Ningún Estado quería recibirlos. Las embarcaciones debieron detenerse en el Mediterráneo. Por fin se los recibió en Ajaccio, la capital de Córcega, donde la mayor parte de los expulsos debió conformarse con un rincón en alguna capilla abandonada, o en bodegas o graneros. Ni misa podían celebrar, porque carecían de vino, velas y ornamentos. Mayor confusión se produciría cuando fuesen llegando los jesuitas desterrados de las provincias de ultramar. En total eran unos seis mil. Mientras tanto, los políticos españoles procuraban que los jesuitas que todavía permanecían en los barcos desertasen de la Orden, pero tropezaron con una resistencia inesperada debida al "fanático" espíritu de cuerpo que los padres veteranos habían logrado infundir en los jóvenes. Cierto es que, luego, algunos consintieron en dejar la Orden para

poder volver a su patria como sacerdotes seculares. Pero fueron sólo unos pocos centenares. Al fin, Clemente XIII acabó por recibirlos, aun sabiendo que caer de golpe seis mil personas en los Estados pontificios, tan poco fértiles, podría provocar hambre en las poblaciones lugareñas.

Un moderno adversario de la Orden escribió: "La historia de la Compañía de Jesús puede ostentar muchas páginas gloriosas, pero, a mi entender, ninguna más brillante que la de su agonía y muerte, y entre estas páginas de gloria ninguna puede compararse con aquellas que nos refieren la historia de las penalidades, sufrimientos y las heroicas virtudes con que resplandecieron los jesuitas de la asistencia de España desde los días en que abandonaron las costas de España hasta el momento en que se asentaron en los Estados pontificios."

En 1768 se celebró en España una fiesta en homenaje a Carlos III. Ya hacía diecinueve meses que los jesuitas habían sido desterrados, pero su recuerdo perduraba en el clero y en el pueblo. "El día de San Carlos –refiere el protestante Coxe–, cuando el monarca se hacía ver del pueblo en el balcón de su palacio, quiso aprovechar la costumbre de acordar ese día alguna demanda general y, con gran estupor de toda la corte, los gritos de una enorme multitud hicieron oír el deseo de la vuelta de los jesuitas y se les diese el permiso de vivir en España, y de llevar el hábito del clero secular. Este incidente inesperado alarmó y contrarió al rey, quien tras haber tomado informaciones, juzgó a propósito exiliar al cardenal arzobispo de Toledo

y a su vicario general, acusados de haber sido los fautores de esta demanda tumultuosa."

4. *La expulsión en Nápoles*

Tras la expulsión en Portugal, Francia y España, sucesos semejantes se reiteraron en otros Estados ubicados en la actual Italia, pertenecientes a la familia de los Borbones. Veamos ante todo lo que pasó en Nápoles.

Cuando en 1759 Carlos III se hizo cargo de la corona de España y renunció a la de Nápoles en favor de su hijo Fernando, a la sazón de nueve años, quien de hecho quedó como soberano fue Tanucci, jefe del Consejo de Regencia. Ya conocemos su animosidad contra la Compañía, de modo que al llegar a Nápoles la noticia de la expulsión de los jesuitas españoles, no se preocupó por ocultar su satisfacción. Ahora había que liberar también al reino de Nápoles de la "ponzoña y gangrena jesuítica". Comenzaron, pues, como de costumbre, a aparecer folletos y libelos, que se repartían sistemáticamente en las oficinas, sacristías, comercios, peluquerías y cafés. Mientras tanto, el joven soberano Fernando se negaba a firmar un decreto persecutorio para los miembros de la Compañía que vivían en sus reinos de Nápoles y Sicilia. El argumento que esgrimía Tanucci parecía perentorio: si los jesuitas españoles eran enemigos de la casa de Borbón, lo mismo había que sostener de los napolitanos y sicilianos. Por lo demás, trataba de inducir

al rey de España para que presionara sobre su hijo. En cierta ocasión le informó que, ante la indicación de que en Nápoles nada se haría contra los jesuitas, le había dicho Choiseul: "Pero piense usted que son los enemigos de la casa de Borbón."

Carlos III respondió que lo pensaran todo en Nápoles, que él no se metería en dicho asunto. Entonces el ministro recabó del rey Fernando para sí la misión de iniciar una minuciosa investigación sobre qué medidas habían de ser adoptadas contra una Orden que, debido a su conducta levantisca, relajada y deplorable, había sido expulsada de Portugal, Francia y España, y cuyo sistema de gobierno impío, intrigante, avariento, ambicioso y sedicioso, era incompaginable con el bien de la religión y del país. Mientras tanto, Tanucci logró ganar para su propósito al obispo Latilla, uno de esos confesores que hacían de la conciencia real un escalón para llegar al poder. Este prelado arrancó finalmente de Fernando lo que hasta entonces había sido tan dignamente rehusado a las insinuaciones del padre y a los apremios del tutor.

Así, el 31 de octubre de 1767, dispuso Fernando III la expulsión de todos los jesuitas y el destierro perpetuo para todos aquellos que no quisieran renunciar a su vocación. Los desterrados de Nápoles fueron también desembarcados en los Estados pontificios. Poco menos de un mes después se extendió a Sicilia el decreto de expulsión. Reunidos los jesuitas en Palermo y en Mesina, fueron también transportados a tierras pontificias. La protesta de la Santa Sede cayó en el vacío.

5. *La expulsión en Parma*

En Parma gobernaba el francés Guillermo Du Tillot, en nombre del infante Fernando I, sobrino de Carlos III. Con los Borbones se había introducido allí el iluminismo francés. Du Tillot, partidario de los enciclopedistas, mantenía correspondencia epistolar con Voltaire, y tenía a Pombal como ideal de ministro. No bien se enteró de la expulsión de los jesuitas de España, se propuso seguir dicho ejemplo. Si Carlos III había prohibido tener trato con los miembros de aquella Orden a todos que de algún modo eran súbditos de la corte de Madrid, hubiera causado sorpresa si un sobrino y miembro de su casa los tolerase en su territorio.

Fue así como, en 1767, el duque, que entonces tenía tan sólo dieciséis años, le pidió a Carlos III su aprobación para expulsar a los jesuitas de sus dominios. El rey le respondió que lo dejaba en libertad de acción. Al año siguiente, el duque Fernando tomó la decisión de desterrar a todos los jesuitas de sus Estados. Asimismo se pusieron en vigor leyes hostiles contra la Iglesia, lo que molestó mucho a Clemente XIII, no sólo como papa sino también como soberano, ya que Parma era feudo de la Santa Sede, y envió a Parma una "instrucción", que provocó indignación en las cortes borbónicas y fue la ocasión inmediata que los unió para tramar un nuevo y definitivo paso: la supresión universal de la Compañía.

Los jesuitas expulsados de Nápoles, Sicilia y Parma, pasaron a engrosar el número de los padres y hermanos que provenían de España, Hispanoamérica, Filipinas, California, y otros países del mundo.

6. *La supresión universal de la Compañía*

Ahora el intento se cifraba en una nueva meta: la extinción total de la Orden. Ya se había tratado el tema durante el pontificado de Clemente XIII. Uno de los "filósofos" decía de dicho papa: "No tiene sin duda ejército ni cañones, es fácil sacarle todo, pero está fuera del poder de los hombres hacerle obrar contra su conciencia."

Clemente se encontraba muy enfermo. Temiendo que tras él pudiese subir un papa de tendencia projesuítica, las potencias borbónicas comenzaron a pensar cómo influir en la próxima elección pontificia. Los padres de la Compañía parecían no tener nada que temer de parte de la Santa Sede. Habían hecho tantos servicios a la Iglesia que todo llevaba a creer que jamás un papa, cualquiera fuese, consentiría en destruir la obra de su predilección. Por lo demás, nunca habían estado tan de acuerdo el vicario de Cristo y la Orden de San Ignacio como en los años que precedieron a su disolución.

Los ministros de las Cortes borbónicas, Choiseul, Aranda, Pombal, Tanucci, comenzaron a trabajar así por el futuro Cónclave, para que ascendiera un papa a ellos proclive. Ya anteriormente se había determinado que las tres potencias borbónicas debían proceder a una y en el más riguroso

secreto. Mientras tanto, fueron averiguando la posición de cada uno de los cardenales respecto de la Compañía de Jesús. No bien murió Clemente XIII, tras un pontificado lleno de sinsabores, los embajadores borbónicos se pusieron de acuerdo en que la única reclamación para que alguien fuese elegido papa sería el compromiso irrevocable de suprimir la Compañía en toda la Cristiandad. Había que tratar de que ello no se discutiera en el Cónclave sino antes de la elección, lográndose de los candidatos un compromiso por escrito o de palabra ante testigos. Sería preciso intimidar al Sacro Colegio, incitándolo a inmolar a los jesuitas mediante una elección grata a las Potencias.

Convocado el Cónclave, las cortes arreciaron su presión sobre los cardenales electores. Fue lamentable, pero los soberanos católicos no tardaron en encontrar cinco o seis cardenales venales que se prestasen a una especie de simonía moral. Así lograron influir, a través de ellos, en el voto de los cardenales españoles y napolitanos. El ambiente no era muy elevado, que digamos. Incluso algunos cardenales consideraban como "fanáticos" a quienes se oponían a sacrificar los derechos de la verdad en aras de la "filosofía". No había vocación de martirio. Uno de los principales fue Bernis, cardenal francés, quien gozaba del aprecio de los enciclopedistas. Tiempo atrás Voltaire le había escrito, con su estilo tan peculiar, recordándole las poesías que el cardenal escribiera en su juventud. Sin duda que Bernis ha de haber leído con gusto esa carta a los otros cardenales, alimentando así su vanidad. El aplauso de Voltaire le hacía creer que estaba destinado a la inmortalidad. Antes de viajar a Roma para participar en el Cónclave, Luis XV y Choiseul le habían dado claras advertencias entre las cuales podía leerse: "El reino de Clemente XIII sólo ha demostrado que la piedad más sincera, las costumbres más puras, y las intenciones más rectas no bastaban para ser un buen papa, y que necesita más luces y los conocimientos necesarios para la administración tanto espiritual como temporal que le compete, y que faltaban absolutamente a Clemente XIII [...] Ha hecho sin saberlo más daño a la Iglesia romana que varios de sus predecesores menos regulares y menos religiosos que él [...] [Los cuatro Reinos] se han visto atentados en los derechos sagrados de su soberanía." Que el nuevo papa dirigiese, pues, sus baterías contra la Compañía. Sólo así estaría a la altura de los tiempos. Bernis satisfizo, sin duda, las esperanzas puestas en él, y tras la elección del nuevo papa sería nombrado embajador de Francia en Roma.

Se buscaba, así, la elección de un papa filo-iluminista, que supiese vivir en armonía con las cortes y tuviese el coraje de sacrificar a una Orden especialmente adicta a la Santa Sede. Entre los cardenales potables a las potencias borbónicas se destacaba un tal Lorenzo Ganganelli, franciscano conventual, hombre timorato, "que se espanta de su propia sombra", según algunos decían. Si bien había sido afecto a la Compañía, comprendió muy bien que de permanecer en dicha actitud, difícilmente podría conseguir los votos para acceder a la suprema dignidad, y por tanto comenzó a tomar distancia de los jesuitas, aproximándose al bando contrario.

El Cónclave avanzaba dificultosamente. Cada uno de los cardenales conocía los quilates y los defectos de los demás. Así, en cierta ocasión, un viejo cardenal, levantando su calota roja, el solideo de los cardenales, le dijo a otro con voz llena de autoridad: "No, Eminencia, no estamos acá al mismo título, porque no es una cortesana quien me ha colocado este solideo sobre la cabeza." Se refería a la famosa Pompadour, amante de Luis XV. Bernis tenía por misión neutralizar a todos los cardenales pro-jesuitas.

Mientras tanto, se seguían acumulando imputaciones contra el Instituto. No había delitos de los que no fuesen culpables los jesuitas: habían enseñado en todo tiempo y perseverantemente, con la aprobación de sus superiores y generales, la simonía, la blasfemia, el sacrilegio, la magia, el maleficio, la astrología, la irreligión de toda clase, la idolatría y la superstición, el falso testimonio, el robo, el parricidio, el homicidio, el suicidio, el regicidio... No deja de llamar la atención el hecho de que en medio de tantas críticas, no haya habido ningún acto de resistencia de parte de los jesuitas. Eran atacados de todos lados como una plaza que empieza a ser desmantelada. Iban a morir, pero sin combate, sin defenderse, cuando las mil voces de los "filósofos", de los políticos y de los jansenistas los proclamaban los amos del mundo. Lo que pasó fue que el padre Ricci les había ordenado guardar silencio, no responder, y confiarse en las manos de Dios. En el entretanto, d'Alembert le escribía al rey de Prusia, extrañándose de que, siendo protestante, aún conservase a los jesuitas en su territorio,

cuando las potencias católicas los habían expulsado: "Se dice que el franciscano Ganganelli no promete cara suave a la Compañía de Jesús, y que San Francisco de Asís bien podría matar a San Ignacio. Me parece que el Santo Padre, por franciscano que sea, haría una gran tontería si degradase así a su regimiento de guardias, por complacencia con los príncipes católicos [...] Sea lo que fuere, será singular, Sire, que mientras Sus Majestades muy cristiana, muy católica, muy apostólica y muy fiel [tales eran los adjetivos que Roma usaba cuando se dirigía a los diversos monarcas católicos], destruyen a los granaderos de la Santa Sede, vuestra muy herética Majestad sea la única que los conserve."

Volvamos a Ganganelli, que acaba de asumir como nuevo papa. Lo hizo tomando el nombre de Clemente XIV. Cuando el padre Ricci, general de los jesuitas, se acercó a besarle el pie, según era costumbre, lo despidió de una manera un tanto destemplada, muy diferentemente de como lo hizo con los superiores generales de otras Órdenes. Pareció muy mal augurio. Se ha dicho, pero no hay certeza de ello, que ese papa fue elegido simoníacamente, dado que se habría comprometido previamente a suprimir la Compañía. Cuesta creerlo, ya que de ser así no se explica por qué demoraría no menos de cuatro años antes de dar el paso.

Lo cierto es que desde que subió al trono, las potencias borbónicas comenzaron a asediarlo, aterrorizándolo, literalmente. Choiseul amenazó con que Francia rompería las relaciones diplomáticas

con la Santa Sede si el papa no suprimía a los jesuitas en el lapso de dos meses. Clemente XIV trató de dar explicaciones al cardenal Bernis, recién nombrado embajador de Francia en Roma, excusándose con que ya había tomado algunas medidas contra los jesuitas, como por ejemplo prohibirles predicar en Roma durante el jubileo, y que tenía el propósito de cerrar algunas de sus casas. Podía ser un buen método comenzar dando cada día algunos pasos, de modo que así fuese mostrando su compromiso en la dirección anhelada por los Borbones. La situación se serenó un tanto cuando en 1770 cayó Choiseul, víctima de las intrigas de la ahora favorita omnipotente de Luis XV, la condesa Du Barry. El ministro que dominaba Francia desde hacía diez años fue desterrado como traidor. Pero la estrecha alianza de Francia y España en la cuestión jesuítica siguió en pie.

En 1772 fue asignado al cargo de embajador de España ante la Santa Sede un tal José Moñino, que era fiscal del Consejo de Castilla, un hombre sumamente astuto, hábil y maestro en el arte del fingimiento. Se lo consideraba el adversario más acérrimo de la Compañía de Jesús en España. Su principal cometido era lograr la extinción de la Orden, lo que llenaba de esperanza a todos los enemigos de la Compañía. El nombramiento del nuevo embajador resultaba especialmente grave porque Luis XV había dejado por completo a la iniciativa del rey de España el asunto de los jesuitas. En Roma apareció una hoja en que se representaba al general de la Orden con las manos atadas ante el papa; a su derecha los Borbones, y a su izquierda el emperador y los reyes de Cerdeña y de Prusia. Al pie de la imagen del papa se leían estas palabras a él atribuidas: –"¿Qué haré con este hombre?" –"Que sea crucificado; que sea crucificado", respondían los Borbones. –"¿Qué mal ha hecho?" preguntaba Clemente XIV. –"No encuentro en él causa alguna de muerte", declaraba el rey de Cerdeña; y el emperador: –"Soy inocente de la sangre de este justo." La hoja terminaba: –"Acordaron prenderlo con engaño y darle la muerte."

El papa seguía con su táctica de dilaciones o haciendo concesiones accidentales, para calmar a las fieras. Entre otras cosas propuso una posible "reforma" de la Orden. Fue entonces cuando el conde de Aranda, cansado de tantas vueltas, dio precisas instrucciones al embajador Francisco Moñino, conde de Florida-Blanca. Este hombre comenzó a acosar a Clemente XIV, infundiéndole creciente temor. En una entrevista con el papa, según él mismo nos lo relata, el Santo Padre le dijo que mejor era oscilar entre el temor y la esperanza; así los jesuitas quedarían tranquilos. "De ningún modo, Padre santo, repliqué yo, sólo extrayendo la raíz de una muela cariada es posible suprimir el dolor. Por las entrañas de Jesucristo, le conjuro a Su Santidad ver en mí un hombre lleno de amor por la paz, pero temo que el rey, mi señor, no vaya a aprobar el proyecto adoptado por más de una corte, el de suprimir todas las Órdenes religiosas [...] Si usted quiere salvarlas, no confunda su causa con la de los jesuitas. –¡Ah, retomaba Ganganelli, lo sé desde hace mucho, es allí a donde se quiere llegar! Se pretende más aún: la ruina de la religión

católica, el cisma, la herejía quizás, he ahí el secreto pensamiento de los príncipes." Florida-Blanca, al decir de los romanos, era una víbora que se enroscaba incesantemente alrededor del papa y le punzaba recordándole su promesa, durante el Cónclave, de destruir a los jesuitas, sin conmoverse lo más mínimo frente a la desolación del papa.

También Tanucci presionaba. Toda Roma está de parte de los jesuitas, decía, hay que usar la fuerza con el papa, y para ello sería necesario esgrimir la amenaza de un total rompimiento con Roma de parte de España, Nápoles, Francia y Portugal. El embajador francés, cardenal Bernis, representó al papa el peligro de verse aislado por los Borbones. Desde Portugal llegó una carta virulenta de Pombal. Ganganelli cada vez más jaqueado, seguía resistiendo, aunque penosamente. Moñino no veía más camino que sobornar a los que lo rodeaban. Asimismo se le ocurrió escribir a la emperatriz María Teresa, ya que era importante que Austria, siendo la potencia católica de mayor relevancia, se sumara al proyecto de los Borbones. Justamente por aquellos días se estaba tramitando el matrimonio de su hija María Antonia con el delfín de Francia, el futuro Luis XVI, lo que era ardientemente deseado por la emperatriz. Si la corte de Viena, que tanto había protegido a los jesuitas, al punto que María Teresa les confió la educación de sus hijos, renunciaba a dicho patrocinio, se habría dado un gran paso. Los embajadores borbónicos hubieran deseado que fuese el mismo papa quien instara a la corte de Viena que solicitara la supresión, y así se lo expresaron. Clemente XIV pensó que tal paso era

cosa de los Borbones, con lo que implícitamente estaba señalando que hubiera deseado una resistencia positiva de parte de María Teresa. La emperatriz era la única que se había opuesto a los deseos de Carlos III y al anhelo más querido de los enciclopedistas. Por lo demás, el rey de Polonia, los electores de Baviera, de Tréveris, de Colonia, de Maguncia, el elector palatino, los cantones suizos, Venecia y la república de Génova se habían unido a la corte de Viena para oponerse a la extinción de la Compañía. Los complotados encontraron entonces un inesperado aliado, el hijo de María Teresa, José II. Éste joven no sentía por los jesuitas ni odio ni afecto, pero codiciaba sus riquezas. Para quedar bien con Voltaire y mostrarse fuerte ante los cardenales y los jesuitas, prometió convencer a su madre, si se le garantizaba la propiedad de los bienes de la Orden. Los Borbones ratificaron este paso. La emperatriz cedió finalmente, a regañadientes, ante las ávidas importunidades de su hijo, respondiendo que, a pesar de todo lo que apreciaba a la Compañía por el gran celo apostólico que los jesuitas habían desplegado en los territorios austríacos, no pondría obstáculo a su supresión, si el papa lo consideraba oportuno. Así lo hizo por razones de alta política, para mantener sus buenas relaciones con los Borbones de París, Madrid, Nápoles y Parma. Luego confesaría que fue un mal paso, del que arrepentiría hasta la muerte. Mayor hubiera sido su contrición si hubiera llegado a presagiar lo que Francia depararía a su querida hija, María Antonieta, en aras de cuyo matrimonio dejó a los jesuitas en la estacada.

El papa, agotado, se rindió, haciéndole llegar a Moñino una copia del breve de extinción de la Compañía de Jesús para que lo expidiera a Carlos III. Éste, ni bien lo recibió, comunicó enseguida la noticia a Luis XV. Tras su promulgación, el secretario de la Congregación de cardenales, flanqueado de policías, se dirigió a la casa generalicia del Gesù, donde comunicó oficialmente al padre Ricci y sus asistentes el documento por el que se declaraba abolida la Orden fundada por San Ignacio. Ricci quedó atónito, ya que hasta el último momento había descartado la posibilidad de que el Vicario de Cristo cargase su conciencia con tan flagrante injusticia, sin proceso previo, ni derecho a defenderse. Ocho años atrás, el papa había afirmado que tomaba bajo su amparo al Instituto. Con todo, el general de la Orden declaró que acataba sumisamente la medida. A la misma hora, la decisión era intimada a los rectores de los colegios y casas de jesuitas en Roma por parte de sendos prelados acompañados siempre con escolta armada.

El breve comienza con las palabras *"Dominus ac Redemptor"*. Allí se dice que es misión del papa asegurar la libertad de la Iglesia y por amor de la misma sacrificar incluso cosas que él personalmente tiene en estima. Si una Orden ya no cumple con la misión que le fue impuesta, entonces debe renovarla, reformarla o abolirla. Tras esta introducción, sigue el cuerpo del documento, dividido en cuatro partes. Las dos primeras son de carácter histórico y están destinadas a servir de base a la última, la cual contiene las disposiciones propiamente dichas y las normas para su ejecución. La sección

que se destina a la historia de la Orden es sumamente parcial. Todo lo bueno y favorable es pasado en silencio para resaltar los puntos negativos. Ya desde el comienzo, se afirma, había en la Compañía gérmenes de discordia y de envidia. Dispone, por tanto, en la última parte del breve, que la Orden queda suprimida por causa de la paz, porque no puede dar los frutos para que fue instituida, y "por otras razones que nos ofrecen las normas de prudencia y nos reservamos en nuestro corazón", palabras que nos recuerdan las de Carlos III cuando suprimió la Orden en España. "Nos –concluye el papa–, tras maduro examen, de ciencia cierta y con la plenitud del poder apostólico, extinguimos, suprimimos y abolimos la dicha Compañía."

Los novicios habían de ser despedidos, los religiosos que habían hecho los primeros votos pero aún no eran sacerdotes debían buscarse una nueva profesión, los ya ordenados abandonarían sus casas para pasar a otra Orden o ponerse bajo la jurisdicción de los obispos diocesanos, quedando excluidos de los colegios y misiones. Asimismo se le prohibía a la Orden toda apelación y toda defensa, por palabra y por escrito. Señala Pastor que "este breve del 21 de julio de 1773, representa el triunfo más manifiesto del iluminismo y del absolutismo real sobre la Iglesia y su Cabeza". Por cierto que en la Orden había defectos, pero el papa no la abolió en razón de sus presuntas costumbres inmorales, ni a causa de falsas doctrinas o por haberse introducido la relajación en la observancia y disciplina religiosas, sino principalmente por la paz de la Iglesia. Resulta evidente que sobre el papa se ejerció

una monstruosa coacción moral, especialmente de parte de las cortes borbónicas regalistas, del iluminismo, de la masonería, en el convencimiento de que se trataba de abatir el más fuerte baluarte de la Iglesia católica. No deja de resultar significativo que en toda esta tramitación, los consejeros a quienes el papa escuchó eran serviles de las Cortes. Por lo demás, el asunto lo trató exclusivamente con los reyes y no con los obispos.

Acertadamente ha observado Jean Dumont que el proceso de los jesuitas es comparable con el de los templarios. Así como en el siglo XIV Felipe el Hermoso obtuvo de la debilidad del papa Clemente V la supresión de la orden del Temple y la condenación a prisión perpetua de los altos dignatarios de la Orden, Moñino y los suyos obtuvieron de la debilidad del papa Clemente XIV la extinción de la Compañía y el castigo de sus jefes en prisión. Aquél fue el primer modelo de gran acción galicano-regalista contra una milicia de la Iglesia. Cierto que ahora no hubo hoguera como entonces, en la que perecieron Jacques de Moley, gran maestre del Temple, y sus compañeros, pero el general de la Compañía, Lorenzo Ricci, y diez de sus principales colaboradores, fueron encarcelados en el castillo romano de Sant'Angelo, donde se los trató como a los peores delincuentes, prohibiéndoseles celebrar misa y hablar entre ellos. La ración que recibían correspondía a la mitad de la ración normal de los prisioneros, lo que apenas les permitía sobrevivir.

Moñino y Almada, embajadores de España y de Portugal, respectivamente, no estaban, con todo, plenamente satisfechos, urgiendo medidas aún más rigurosas. Desde España se deseaba un enérgico proceso contra Ricci, para que la opinión pública fuese convencida de la justicia de la supresión. Como a fines de 1773 corrió la voz de que los interrogatorios de Sant'Angelo habían terminado, se esperaba con impaciencia el fallo. Pero ello nunca se verificó, ya que de los interrogatorios no se deducía culpa alguna. Ante el pedido de Ricci de que se le hiciera saber el motivo de la prisión, le respondieron que la razón no era ningún delito. El general de la Compañía murió en 1775. Sus restos no fueron sepultados en el castillo, como lo hubiera deseado Moñino, sino en la iglesia del Gesù.

Precisemos las principales fechas de esta campaña contra la Orden. En 1759, expulsión de Portugal y de su Imperio en Asia, África y América. En 1764, se la suprime en Francia. En 1767, expulsión de España y de su Imperio en Asia y en América. En 1773, el papa disuelve la Compañía.

Ha escrito de Maistre: "Cuando uno piensa que esa Orden legisladora, que reinaba en el Paraguay por el solo ascendiente de sus virtudes y talentos, sin desviarse en ningún momento de la sumisión más humilde respecto de la autoridad legítima, aun la más descaminada; que esa Orden, digo, venía al mismo tiempo a enfrentar en nuestras cárceles, en nuestros hospitales, en nuestros lazaretos, la miseria, la enfermedad y la desesperación en sus aspectos más horribles y más repugnantes; que los mismos hombres que corrían, en cuanto eran llamados, a acostarse en un jergón junto a la indigen-

cia, no parecían extraños en los ambientes más refinados; que iban a los cadalsos para decir las últimas palabras a las víctimas de la justicia humana, y que de esos escenarios de horror se lanzaban a los púlpitos para tronar desde ellos ante los reyes; que manejaban el pincel en China, el telescopio en nuestros observatorios, la lira de Orfeo en medio de los salvajes, y que habían educado a todo el siglo de Luis XIV; cuando se piensa, por último, que una detestable coalición de ministros perversos, de magistrados extraviados y de innobles sectarios ha podido, en nuestros días, destruir esa maravillosa institución y aplaudirse por ello, créese ver a aquel demente que ponía gloriosamente su pie sobre un reloj diciéndole: «Ya te impediré yo que hagas ruido.» Mas ¿qué digo? Un demente no es culpable."

No pensaban así los adversarios de la Compañía, que por fin podían saborear el triunfo tras una lucha de largos años. Se ha hablado de un Pacto de Familia, de la familia borbónica. El júbilo alcanzó su grado máximo en Portugal, donde Pombal había iniciado la persecución, dando ejemplo a Francia, España y Nápoles. En Lisboa, luego de haberse publicado el decreto en portugués, se celebró una función religiosa en todos los templos; Pombal, por su parte, hizo llegar al papa su más sentido agradecimiento. También Carlos III le mostró su reconocimiento por el servicio prestado no sólo a la Iglesia sino también al Estado. Análogas manifestaciones llegaron de Luis XV y del rey de Nápoles. Tanucci tributó especiales elogios a los méritos de Carlos III y de Moñino. La gloria de todos los papas pasados quedó eclipsada ante la de Ganganelli. Los calvinistas de Holanda y los jansenistas de Utrecht hicieron esculpir una medalla en su honor.

El breve fue rápidamente dado a conocer hasta en los últimos rincones de Europa, salvo en Prusia y en Rusia Blanca, donde el protestante Federico II y la ortodoxa Catalina II paradójicamente prohibieron su publicación, de modo que algunos jesuitas pudieron seguir viviendo como tales en aquellos países. En Rusia quedaron unos doscientos padres. Federico se creyó obligado a explicar a su amigo Voltaire las razones de su extraña decisión: "No se encuentra en nuestros países ningún católico letrado si no es entre los jesuitas. No tenemos a nadie capaz de mantener las clases. No teníamos ni Padres del Oratorio, ni Piaristas [o Padres de las Escuelas Pías]; era preciso, pues, conservar a los jesuitas, o dejar perecer todas las escuelas. Era preciso que la Orden subsistiese, para proveer de profesores a medida que faltaban [...] Si la Orden hubiese sido suprimida, la universidad ya no subsistiría, y habría sido preciso enviar a los silesios a estudiar su teología en Bohemia, lo que habría sido contrario a los principios fundamentales del gobierno." Al parecer había dos personas en Federico: el rey que, por motivos culturales, se creía obligado a conservar a los jesuitas, y el impío, que conspiraba con Voltaire y se felicitaba tanto como d'Alembert de ver en la abolición de los jesuitas un presagio seguro de la desaparición del cristianismo.

Cabe preguntarse cómo sobrellevó Clemente XIV, física y psicológicamente, un trago tan amar-

go. Ya que la firma del documento le había sido arrancada por presión, no quiso hacerlo comprometiendo a la Iglesia de una manera demasiado solemne. Por eso su decisión no apareció bajo forma de bula, sino de breve, que tiene menos jerarquía. Cuenta su sucesor, el papa Gregorio XVI, que Ganganelli, luego de haber suscrito el documento, durante la noche, apoyándose sobre una ventana del Quirinal, cayó desvanecido sobre el piso de mármol. Al día siguiente lo encontraron desnudo en la cama, sollozando. El cardenal de Simone, pudo entonces conversar en él: "Cuando me dijo: «¡Ya he firmado el breve! Ya no hay remedio», le señalé que quedaba uno, y era retirar el decreto. «No se puede –respondió–, ya se lo entregaron a Moñino, y a esta hora ya ha de haber partido el correo que lo lleva a España.» Bueno, Santo Padre, le dije, un breve se revoca con otro breve. «Dios mío, no se puede. Estoy condenado. Mi casa es un infierno; ya no hay remedio.»"

El hecho es que desde que firmó el documento su salud comenzó a deteriorarse precipitadamente. Al advertir cuánto sufrían los buenos cristianos y en qué grado se alegraban los impíos, su alma experimentaba una creciente desolación. Amargos pensamientos lo atormentaron sin cesar; su razón se extraviaba y, a menudo, en medio de la noche, se despertaba sobresaltado, creyendo oír las campanas del Gesù que tocaban a agonía. Varios meses después de haber promulgado el breve se le veía caminando de aquí para allá en sus habitaciones, mientras exclamaba entre sollozos: *Compulsus feci! Compulsus feci!* ¡Lo hice obligado! ¡Lo hice obligado!

Un cardenal a él cercano, el cardenal Calino, refiere que los camareros de Ganganelli le contaron cosas que muestran indudablemente que el papa se había vuelto loco; saltaba de su cama, se quería tirar por la ventana, temiendo ser asesinado por los jesuitas a quienes, temblando de miedo, creía ver durante la noche. El conde Marcos Pantuzzi, sobrino de un cardenal del mismo nombre, que estuvo cerca de Ganganelli desde el Cónclave, resume así todo el proceso: "Clemente quería conservar a los jesuitas, y para llevar este asunto a buen fin, creyó bastarse. Pensaba que a fuerza de promesas y de favores acordados a sus enemigos y que fingían aversión por la Compañía, ganaría tiempo y acabaría por conjurar la tempestad. Pero a más de que este plan era tan poco justo como religioso, no tenía ni los talentos, ni los conocimientos, ni los consejos para dirigirlo. Moñino, Bernis, etc., y por mejor decir, los jansenistas, los filósofos y los francmasones eran mucho más activos y clarividentes [...] En esos momentos murió el confesor de la emperatriz [María Teresa]. El nuevo era contrario a los jesuitas, y arrastró a María Teresa. Entonces el papa estaba perdido, y debió por fin dar el golpe fatal de la supresión. Al mismo tiempo perdió la cabeza y se volvió loco." Sus dos sucesores inmediatos, Pío VI y Pío VII, lo confirman. Al parecer, desde entonces sólo tuvo momentos de razón.

Murió Clemente XIV el año 1774, un año después de la supresión, a la edad de 69 años. Aun cuando los médicos dieron una causa física concreta del motivo de su muerte, se hizo circular que eran los jesuitas quienes lo habían matado.

Volvamos a lo que pasó en la Compañía después de su extinción. La Orden conoció cierta supervivencia, favorecida por aquel hecho tan paradójico como inesperado, al que aludimos más arriba. Mientras los Estados católicos habían resuelto alegremente prescindir de los jesuitas, una potencia cismática les había dado acogida. Catalina II, zarina de Rusia, tras haber anexado varias provincias polacas, se convirtió en soberana de unos doscientos padres de la Compañía supérstite, y ni siquiera pensó en expulsarlos. Al contrario, los exhortó a conservar sus colegios. El siguiente zar, Alejandro I, siguió su ejemplo. De este modo, cuando años después, los oficiales del Gran Ejército de Napoleón entraron en Rusia, quedaron sorprendidos al verse acogidos por jesuitas franceses, que vestían sotana, y educaban a miles de niños. La "Provincia de Rusia", a la que se había visto reducida la Compañía universal, siguió allí prosperando durante todo el período de la Revolución y el Imperio. Un vicegeneral, el padre Karew, regía el Instituto, con sede en Rusia. De lo que pasó en Prusia, ya tratamos anteriormente. ¿Qué pensó el papa que sucedió a Clemente XIV de aquella sorprendente supervivencia? Al ser interrogado, no dio al principio respuestas categóricas. *"Approvo, approvo, approvo!"*, le dijo en privado a un obispo polaco. Cada vez se veía más claro que la supresión había sido una derrota de la Iglesia, al tiempo que una de las más aplastantes victorias del espíritu filosófico y revolucionario. ¿No sería prudente dar marcha atrás?

También algunos ex-jesuitas permanecieron en Francia, si bien bajo un nombre diverso, integrando una pequeña congregación llamada "Compañía del Corazón de Jesús". En Lovaina se formó otra comunidad, la de los "Sacerdotes del Sagrado Corazón"; luego, bajo el Imperio de Napoleón, apareció un grupo denominado "Padres de la fe". Poco más adelante se fundó en Spoleto una "Compañía de la fe". Algunos grupos acabaron por fusionarse gracias a un joven ex-jesuita, el padre Luis Barat, hermano de Santa Magdalena Sofía, la fundadora del Sacré Coeur.

Un hombre encarnó la esperanza de resurrección que anidaba en el espíritu de muchos ex-jesuitas. Fue San José Pignatelli, hijo de una familia patricia de Italia, pero nacido en España. La primera tentativa de restauración aconteció en Parma, donde el duque Fernando de España hizo abrir de nuevo los colegios jesuitas, logrando incluso que vinieran algunos de los padres que se encontraban en Rusia. Pignatelli fue nombrado maestro de novicios en Colorno, cerca de Parma. Se formó así una provincia jesuítica, incorporada a la de Rusia. Al mismo tiempo que en Parma, hubo contactos en Nápoles para una eventual resurrección de la Orden.

Cuando Pío VI sucedió en el trono pontificio a Clemente XIV, la situación había evolucionado bastante en favor de la Compañía. En 1780 aquel cardenal Calino, del que hablamos más arriba, y que ahora tenía 84 años, lo fue a ver al papa. Antes de despedirse le indicó que deseaba decirle algo muy importante, y que no quería ser culpable de una grave omisión. El papa lo invitó a hablar con franqueza. "Santísimo Padre, yo le recomiendo la

Compañía de Jesús, injustamente destruida por una cábala de cuatro o cinco Ministros, que no teniendo religión han hecho todos los esfuerzos posibles para destruir a los que la propagaban con todas sus fuerzas; enemigos jurados de la Santa Sede, resolvieron tomárselas con aquellos que, siempre en el campo de batalla, por sus obras y por la efusión de su sangre, han defendido a la Santa Sede." De hecho el nuevo papa, sin ser demasiado amigo de los jesuitas, se había dado cuenta perfectamente del grave error cometido por su antecesor. De modo que, poco después de asumir, cuando el zar de Rusia le solicitó el restablecimiento oficial de la Compañía en sus Estados, aceptó con alegría, firmando un breve en ese sentido. Era un primer paso. Luego se le pidió el restablecimiento total. Al papa la medida la parecía un tanto prematura. Con todo, publicó otro breve por el que restauraba la Compañía en el reino de Nápoles.

En el año 1800 fue elegido papa Pío VII. Tras su vuelta a Roma del cautiverio en que lo retuvo Napoleón, comenzó a recibir de todas partes peticiones de los obispos en favor del restablecimiento de la Orden. Para el Papa restaurar la Compañía era llevar a cabo un acto eminentemente reparador y contrarrevolucionario. Así fue como en 1814 publicó una bula por la que señalaba su propósito de "embarcar de nuevo en la navecilla de Pedro, sin cesar agitada por las olas, a los remeros expertos y robustos que vencerían la fuerza del oleaje". Anulaba de este modo la medida de Clemente XIV e invitaba a los miembros sobrevivientes de la Compañía a juntarse de nuevo y reanudar su misión.

En 1820 eran ya cerca de 2000, y en 1850 más de 6000. Sucedió entonces un hecho curioso: Rusia, que había sido en su momento un asilo providencial para los jesuitas, a partir de 1815 se volvió contra ellos, y los desterró a Polotsk; después, en 1820, el zar Alejandro expulsó a los padres de sus Estados. Pero ya entonces todos los países católicos, menos Austria, los habían visto regresar.

III. La Revolución Norteamericana

El último de los prolegómenos de la Revolución francesa a que vamos a referirnos es la revolución que estalló en los Estados Unidos y que culminó con su independencia de Inglaterra. Crane Brinton, en un notable libro llamado *Anatomía de la Revolución*, estudia cuatro revoluciones que triunfaron en los tiempos modernos y que exhiben denominadores comunes: la revolución inglesa de 1640, la revolución norteamericana de 1776, la revolución francesa de 1789 y la revolución soviética de 1917.

En 1776 las colonias inglesas de América del Norte se sublevaron contra la metrópoli. Francia vio allí la ocasión que se le ofrecía de asestar un golpe a los "tiranos del mar", como los europeos consideraban a los ingleses. La idea resultó grata al pueblo en general, e incluso a la Corona. El ministro de economía de Luis XVI, Jacobo Necker, recibió el encargo de contribuir a su financiamiento, por lo que debió buscar dinero especial para la guerra. Ello no dejó de incidir en la crisis económica que sacudiría a la Francia pre-revolucionaria. América, por su parte, al sublevarse contra Inglaterra, asumía la bandera de la libertad tan cara al siglo XVIII. Pronto Francia envió al norte de América tropas regulares, con muchos subsidios. Sin dicho concurso, militar y pecuniario, los insurrectos americanos habrían sido aplastados.

Se ha hablado del influjo de la masonería en la revolución norteamericana. Bernard Fay señala

que los masones ingleses se esmeraron en ahorrar la sangre de sus hermanos norteamericanos tres puntos en la guerra, y bien parece que haya sido deliberada la imperdonable e inexplicable flojedad de ciertas campañas militares inglesas en América, en especial la de los hermanos Howe, que habría respondido al anhelo masónico del alto mando inglés de llegar a una pacificación sin verter sangre de masones norteamericanos.

Detengámonos un tanto en la figura de Benjamín Franklin. Era hijo de un fabricante de velas y de jabón, perteneciente a una familia de cuáqueros muy modesta. En su juventud hizo dos viajes para perfeccionarse en el arte de la imprenta. En 1776 firmó la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Gueydan de Roussel, gran estudioso de la masonería, nos relata que Franklin fue "iniciado" a la edad de 25 años en la Logia "San Juan de Jerusalén". Estando en Inglaterra, entró en relación con los hermanos tres puntos y estudió los misterios de la secta. Al leer con admiración la obra secreta de las "Constituciones de Anderson", carta fundamental de la francmasonería, encontró esta frase profética: "Es muy probable que si los Señores, los Gentilhombres y los Sabios de Gran Bretaña siguen alentando y cultivando la buena masonería, esta isla llegará a ser la Dueña de la Tierra..." ¿Y por qué no las colonias inglesas "cimentadas" por la masonería?, habrá pensado Franklin. La Gran Logia de Londres estaba compuesta sobre todo de aristócratas, entre ellos algunos miembros de la familia real, lo cual no le agradaba demasiado al cuáquero y democrático Fran-

klin, cuyos antepasados, que habían abandonado su patria bajo el reinado de los Estuardos, pertenecían a una secta enemiga de la religión y de los reyes ("ni cruz ni rey"). Sin embargo era un hecho que la masonería patrocinada por la nobleza y la familia real inglesa, proclamaba, fuera de Inglaterra, ideas democráticas.

En 1776, Thomas Jefferson proclamó la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, ofreciéndose al mundo un nuevo ideal del hombre y de la sociedad, conforme en un todo al espíritu de la masonería. Con ello, imaginaban, se inauguraría una edad de oro, mañanas que cantan. Franklin no se consoló nunca de haber vivido en esa época demasiado temprana. "¡Cuán hermosa –suspiraba– será la vida dentro de un siglo, o dentro de dos!"

Téngase en cuenta, señala Pierre Gaxote en su espléndido libro sobre la Revolución francesa, que las trece colonias eran, desde hacía mucho tiempo, uno de los temas principales de la literatura sentimental y humanitaria. Se veía en ellas a un pueblo nuevo, muy próximo aún a la naturaleza, tolerante, manso, patriarcal, sin otra pasión que el bien, ni otro fanatismo que el de la virtud. Cuando decidieron emanciparse de Inglaterra, el mundo de los "filósofos" e iluminados europeos quedó fascinado frente a aquella confederación que asumía el supremo honor de llevar a cabo la educación del mundo, mostrándole el camino de la libertad. La declaración de derechos, formulada por Jefferson al modo de un código moral, dejó encandilados a los

intelectuales, sobre todo en Francia. Algunos se hicieron cuáqueros; otros, sobre todo entre los nobles, se alistaron en los ejércitos republicanos. Los más tímidos apoyaron con su propaganda a los "abanderados de la libertad", proclamando con entusiasmo el comienzo de la era de la regeneración. Desde hacía medio siglo, los círculos filosóficos reclamaban algo nuevo. Al parecer, sus sueños habían encontrado finalmente una realización concreta, pero en otro suelo. Lo que para ellos no era todavía más que papel y discursos, se convertía allá lejos en carne y sangre; las palabras se trocaban en hechos concretos. Cuando leían aquellas noticias, se estremecían de envidia, ardían de admiración, de fiebre, de deseos, de esperanzas. Por doquier se repetía el elogio del pueblo elegido, de la República modelo. Los Estados Unidos habían dado a las doctrinas revolucionarias lo que aún les faltaba: el ejemplo.

Fue precisamente en el mismo año de la Declaración de la Independencia, y en ese ambiente de entusiasmo general, cuando Benjamín Franklin fue enviado a Francia, en calidad de embajador, para obtener ayuda de Luis XVI. "Todo en él –decía un publicista– revelaba la sencillez y la inocencia de las antiguas costumbres." Sin embargo no era tan inocente como parecía, observa Gaxote. No bien llegó a París, se puso al habla con los "hermanos" de Francia. Su casa de Passy se convirtió en cuartel general de los conspiradores. Era el gran sacerdote de los filósofos. Se le escribía de todas partes, se le pedía consejos. Un alto eclesiástico, el cardenal Rohan, organizó veladas en su honor.

Un médico –Marat– le sometió ciertas experiencias de física. Un abogado –Brissote– le pidió noticias del Nuevo Mundo, donde pensaba ir a tomar lecciones sobre la Revolución. Otro le dedicó su primer alegato forense; se llamaba Robespierre. Al poco tiempo, Franklin, acogido como un personaje por Rousseau, fue recibido fraternalmente en la logia más brillante y más poderosa de París, la "logia de las Nueve Hermanas", juntamente con Diderot, Condorcet, Mirabeau, Rousseau, Sieyès, y buena parte de la élite ilustrada. Se ha dicho que llegó a dirigir esa logia, la más influyente de Europa, que daba el tono a las demás logias de París. Allí, todo lo que hubiera podido parecer contrario al éxito de su misión se transformó en ventajas: su pobreza fue exaltada, sus actitudes de "salvaje americano" lo hicieron "interesante", y la guerra que predicaba fue calificada de "santa".

Lo que Franklin buscaba era lograr que el rey de Francia declarase la guerra a Inglaterra. Ello sucedió en 1778, dos años después de su llegada a París. El conde de Grasse-Tilly, que era masón, comenzó las hostilidades en los Estados Unidos, como almirante de la flota, y tomó parte en todas las batallas de la guerra de independencia en calidad de Jefe de la Escuadra. Asimismo hijos de familias distinguidas de Francia se alistaron allí, entre los cuales el marqués de Lafayette, "el hombre de dos mundos", como fue llamado. Dicho general, que era gran maestre de la logia "Los Amigos de la Humanidad" y miembros de la logia "El Contrato Social", se embarcó con un cuerpo de ejército para ayudar a sus hermanos de América. Tras arribar a su destino, llegó a ser íntimo amigo de Washington, quien lo recibió en una logia militar, la "Unión Americana". Cuando Washington ocupó Filadelfia organizó un gran desfile: con la espada al flanco, el mandil sobre el vientre y la banda masónica cruzándole el pecho, ataviado con todas las insignias de la orden, desfiló a la cabeza de los masones por las calles de la ciudad.

En 1784 Lafayette recibió el título de ciudadano norteamericano, en recompensa a sus servicios. Tanto él como sus compañeros fueron considerados por los franceses como héroes de la libertad, que habían permitido a Francia vengarse de Inglaterra por anteriores derrotas. Desde entonces Lafayette soñaba con ser el Washington de Europa. Lo que más queremos destacar es el carácter de ejemplaridad que los Estados Unidos estaban adquiriendo para el viejo continente. "Este país donde se encuentran juntas todas las razas humanas, todas las costumbres, todas las lenguas, todas las religiones y en la que todos los hombres no saben dirigir unos a otros sino miradas de fraternidad y de amor", se lee en un escrito de Augustin Thierry. Los archivos masónicos despejan toda posible duda: los Estados Unidos no eran solamente una realización política de los ideales "filosóficos" del siglo XVIII; eran la creación más cabal de la francmasonería. Lennhoff afirma que la francmasonería ha sido el "germen" de los Estados Unidos.

¿No veía Luis XVI las consecuencias de la aventura en que se había metido al apoyar así la revolución norteamericana? Más adelante confesaría:

"Fui arrastrado a ese desdichado asunto de América porque se aprovecharon de mi juventud."

Según Bernard Fay, fue Franklin quien introdujo en Europa la idea de la "revolución virtuosa". Hasta entonces las revoluciones eran consideradas como movimientos destructivos. Washington logró blanquear dicha idea, probando la santidad de tales empresas; en el caso de los Estados Unidos, trayendo las ideas de igualdad, libertad y pueblo soberano. Por aquel entonces se propagó en París una hoja, en una de cuyas mitades se contenían los derechos del hombre de Norte América, y en la otra sólo la inscripción: "Derechos del hombre de los franceses." ¿No era preciso que también los franceses conquistasen sus derechos del hombre?

Franklin denunciaba a la nobleza inglesa, que se mostraba tan soberbia alegando en apoyo de su jactancia la antigüedad de la sangre. Al contrario, decía, a medida que las generaciones pasan, decrece el contenido de la sangre de que se glorían. Creía poder probar que, matemáticamente, a la vigésima primera generación no quedaba más que el 1/104807 de la sangre primitiva. He aquí, proclamaba, el despropósito de dicha "nobleza descendente", para invocar, por el contrario, la superioridad del método chino, que no acepta reconocer una nobleza que se transmite de padres a hijos, sino que pregona, en cambio, una "nobleza ascendente"; en China, dice, cada vez que un hombre recibe un título nobiliario, son también ennoblecidos sus mayores, lo que le parece más lógico y también más decente.

Agreguemos que en una época en que se había vuelto desdeñable estudiar en la Sorbona, desertada por los mismos alumnos, Franklin tuvo la brillante idea de crear la primera Universidad libre de Francia, que funcionó durante largo tiempo. Allí acudirían estudiantes de todos los rincones de Europa. Así comenzó la enseñanza superior, laica y filosófica de Francia.

Es evidente que la revolución norteamericana significó una especie de inyección de libertad, democracia, liberalismo, antimonarquismo en la vieja cepa de Francia, lo que demuestra la influencia que tuvo en los acontecimientos que nos aprestamos a relatar.

Capítulo Segundo

La toma de la cultura

Tras haber analizado los principales antecedentes de la Revolución francesa, entremos ya a considerar el modo como se fue gestando dicha Revolución en el modo de pensar de la gente.

I. La Francia pre-revolucionaria

Cabe preguntarse cómo era Francia en la época que precedió a la Revolución, cuál era su situación, sobre qué presupuestos debieron trabajar quienes se habían propuesto cambiar la mentalidad del pueblo. Sobre este asunto recomendamos vivamente la lectura del libro de Jean de Viguerie, *His-*

toire et dictionnaire du temps des Lumières (1715-1789).

Si dirigimos nuestra atención ante todo al ámbito religioso en el siglo XVIII, incluso cuando Luis XVI accede al poder, advertimos que la religión católica era la dominante, la que el Reino en su conjunto profesaba. La alianza entre la Iglesia y Francia perduraba desde hacía trece siglos. Se había inaugurado con el bautismo de Clodoveo el año 496 y se renovaba especialmente con la consagración de cada rey al comienzo de su reinado. En el ritual de dicha consagración la Iglesia rogaba por el monarca para que, procurando el bien común, alcanzase su salvación eterna, y el rey juraba comportarse como un príncipe fiel a los principios del Evangelio y atento a las necesidades del pueblo. Al igual que sus predecesores, Luis XVI se había hecho consagrar en Reims, en 1775, según el ritual correspondiente. Allí se pidió a Dios, como de costumbre, que el rey "usase poderosa y realmente de su autoridad, fruto del poder divino, contra todos los enemigos visibles e invisibles de la Iglesia", al tiempo que la Iglesia se comprometía a encomendarlo al Rey de reyes. Dicha alianza tenía amplia resonancia en la sociedad, alcanzando al propio hogar, donde cada tarde, el jefe de familia, acompañado por los suyos, así oraba: "Señor, guarda al rey y bendice a su familia, conserva a los descendientes de San Luis, y haz que sus hijos sean imitadores de su fe."

La Iglesia es, como se sabe, una sociedad perfecta, con su curia, su enseñanza y sus tribunales.

Obviamente, también lo es el Estado. Había, por cierto, una clara distinción entre el poder temporal y la autoridad espiritual, lo que no obstaba a una saludable unión. En el siglo XVI se había firmado un concordato entre la Iglesia y el Reino, donde se le atribuía al monarca una prerrogativa especial al concedérsele el derecho de intervenir en el nombramiento de obispos y abades. Pero ni Luis XV ni Luis XVI la ejercieron de manera abusiva. Por lo demás, la Iglesia nunca perdió su libertad para expresarse, fustigando públicamente y en numerosas ocasiones las costumbres disolutas del pueblo, o la difusión de libros heterodoxos u obscenos. Incluso no vaciló en denunciar los pecados de los propios reyes, por ejemplo de Luis XV, y en protestar enérgicamente contra los abusos concretos de los funcionarios reales. El clero constituía uno de los tres estamentos del Reino, y podía expresarse no sólo en las provincias sino también en lo que se llamó "La Asamblea del Clero de Francia", institución que se reunía cada diez años desde 1562 bajo la dirección de un arzobispo. Las reuniones duraban unos tres meses. Cuando los hechos revolucionarios se fueron bosquejando, sobre todo a partir de 1745, los miembros de la Asamblea alertaron una y otra vez sobre la gravedad de la situación. En 1770, por ejemplo, publicaron una *Advertencia sobre los peligros de la incredulidad*. En las décadas previas a la Revolución, los obispos, que procedían casi todos de la nobleza, se mostraban buenos pastores. Residían normalmente en sus diócesis y recorrían asiduamente las parroquias a su cargo.

El clero regular era cada vez menos numeroso. Cundía cierto clima de hostilidad hacia los conventos y casas religiosas. A la gente le costaba comprender que alguien se quisiera encerrar durante toda su vida en un claustro, apartándose del mundo. Las acusaciones de los llamados "filósofos" fueron incentivando la opinión pública contra los frailes y los votos religiosos. Por lo demás, en los propios monasterios de hombres, había penetrado el "espíritu del filosofismo", e incluso, a veces, agentes de la masonería. No sucedía otro tanto respecto de los conventos femeninos.

Los párrocos eran, por lo general, buenos sacerdotes. Recordando aquellos tiempos diría Tocqueville: "No sé si en conjunto, y a pesar de los patentes vicios de algunos miembros, ha habido jamás en el mundo un clero más admirable que el clero católico de Francia en el momento en que estalla la Revolución."

En cuanto al pueblo fiel, se mostraba radicalmente cristiano, con una piedad sencilla, orientada al cumplimiento de los deberes de estado. Las devociones más practicadas eran las del Santísimo Sacramento y del Sagrado Corazón. Los "filósofos" se burlaban de ellos llamándolos "fanáticos". Tras estudiar las diferentes actitudes de los franceses durante la época del *Ancien Régime* en relación con el cristianismo, Jean de Viguerie distingue cinco: 1) la de los enemigos de la religión, los "filósofos", sus discípulos y sus lectores; 2) la de los católicos "ilustrados", que pretendían replantear la religión a la luz de la ideología del siglo; algunos eran deístas, otros rechazaban los ejercicios de piedad; 3) la de los jansenistas, muy numerosos, a pesar de las persecuciones sufridas; 4) la de los católicos fieles y practicantes, pero de escasas convicciones y moral algo relajada, y 5) la de los católicos piadosos, los más numerosos.

No se trataba, por cierto, de una Iglesia encerrada en las sacristías, sino que buscaba iluminar el orden temporal. En cuanto a la cultura, su papel era capital. Se ha probado la falsedad de los "filósofos" al pretender acusar a la Iglesia de oscurantismo, de "falta de luces", como se decía. Así lo prueba el número ingente de colegios y la buena formación que en ellos se daba. Es verdad que la expulsión de los jesuitas trajo consigo una crisis profunda de las instituciones docentes, afectando seriamente la formación intelectual y espiritual de la juventud.

Hubo, no hay que ocultarlo, graves falencias dentro de la Iglesia. En la Francia del siglo XVIII la doctrina del Evangelio parecía ir perdiendo su fuerza conquistadora. El ingenio y el espíritu de combate estaban del lado de sus adversarios. Si la época de Luis XV pudo exhibir brillantes oradores y escritores teológicos, no fue así en la segunda mitad del siglo XVIII.

Agréguese a ello que las luchas religiosas habían dejado mataduras en la Iglesia. Es verdad que el papa no fue ambiguo cuando condenó a Port-Royal y a los jansenistas, pero la mentalidad del estamento burgués, siempre alérgico a Roma, permanecía aún proclive al jansenismo y el galicanismo. Los Parlamentos nunca acataron de buen gra-

do la clausura de Port-Royal, la persecución de los jansenistas ni la influencia conquistada en Francia por el papa, no perdiendo oportunidad de expresar su desaprobación.

Si pasamos al campo de la sociedad temporal, la situación económica en Francia era precaria. Las deudas y el empobrecimiento de la nación, que siguieron a las guerras de Luis XIV, fueron en aumento con el despilfarro de la Corte y las suntuosas construcciones de Luis XV. A pesar de la buena voluntad y ahorros de Luis XVI, la crisis se siguió agudizando. La deuda llegaría a ser inmensa. Poco antes de la Revolución, Turgot, el ministro de economía, tomó, es cierto, varias medidas, pero éstas dejaron de aplicarse muy pronto, a raíz de su caída. Lo sucedió Necker, un banquero protestante, quien recurriendo a empréstitos y ahorros, logró mantenerse por cinco años. Tras dos ministros interinos, Necker reasumió el ministerio. Sería precisamente su último recurso la convocación a los Estados Generales, umbral de la Revolución.

La crisis económica sacudió especialmente al campo. Los agricultores experimentaban los efectos penosos de las contiendas bélicas. Después de la guerra de Sucesión de España, a comienzos del siglo XVIII, unos 16 millones de campesinos, es decir, un tercio de la población, quedaron sujetos al hambre y la miseria. Luis XVI fue benigno con ellos, pero la crisis siguió su curso. Los impuestos se hacían difíciles de pagar; por lo demás, los debían soportar principalmente los más pobres, ya que la nobleza y el clero estaban exentos de algu-

nos de ellos, como en su momento aquéllos lo harían notar, ya al borde de la Revolución, en los llamados "escritos de queja" de los Estados Generales.

¿Qué pensaba el pueblo humilde de sus reyes? Para nada los veían como a déspotas. La gente sabía muy bien que "la primera ley del soberano era observar todas las leyes". Luis XIV lo expresó de manera taxativa: "La perfecta felicidad de un reino es que un príncipe sea obedecido de sus súbditos, que el príncipe obedezca a la ley, y que la ley sea recta y dirigida al bien común." El rey de Francia no podía ser arbitrario. Las limitaciones de su poder eran múltiples y variadas, a saber, las leyes divinas, las del derecho natural, las leyes fundamentales del Reino, los fueros locales, los pactos, las costumbres, los privilegios de los cuerpos sociales, que cada rey juraba mantener el día de su consagración. Como afirma Charles Maurras, los reyes de Francia supieron hacer de dicha nación lo que los juristas llaman "una sociedad natural", algo así como una familia, una sociedad no dependiente de la fluctuación de los plebiscitos, una sociedad en que la ley, el derecho y la economía trabajaban en la misma dirección y el mismo sentido que las fuerzas del suelo, de la sangre, del terruño y de la raza.

Por ello, y aunque parezca extraño, no había en Francia estamento más monárquico que el de los humildes. Consideraban al rey como a padre de todos. Esta idea se había arraigado en el pueblo desde hacía siglos; el rey, por su parte, sabía que

los suyos lo consideraban como una especie de auxiliar de la Divina Providencia, que les podía y debía proporcionar alimentos. Si alguna vez se rebelaban, no era para mermar su poderío, sino para arrebatárselo a una facción. Para nada les molestaba que fuese el rey de los franceses, y tuviese su trono en una gran capital. Por desgracia los reyes, en especial los de la dinastía borbónica, no fueron siempre fieles a su vocación de vicarios de Cristo en el orden temporal y de padres de los pueblos. Inficionados por los errores de la "modernidad", ellos y los sofistas se aliarían en el siglo XVIII, prestándose a colaborar en la destrucción de la Iglesia y el socavamiento de sus propios tronos. Asimismo durante ese siglo su poder se vio disminuido. Los Parlamentos, que antes habían sido simples ejecutores de la justicia del rey, ahora querían cogobernar. En cuanto a los reyes concretos de ese período, ni Luis XV ni Luis XVI fueron hombres superiores. Luis XV era, por cierto, muy inteligente, y Luis XVI estaba lleno de buena voluntad. Pero tanto al uno como al otro les faltaba coraje y energía. El primero con frecuencia se dejaría gobernar, el segundo sería renuente a decidir. Ambos no supieron rodearse de personalidades vigorosas y clarividentes.

Más allá de estas circunstancias, como observa Jean de Viguerie, la sociedad francesa del *Ancien Régime* era una verdadera sociedad; no una yuxtaposición de individuos, sino un conjunto armónico de familias, de cuerpos intermedios y de oficios. La nobleza y el clero no se distinguían sólo por sus privilegios, sino también por sus ideales y géneros de vida. Los tres estamentos de la sociedad, el clero, la nobleza y el tercer estado, se regían por una jerarquía interna. Cada familia, cada profesión, cada oficio, cada posición social tenía su propia dignidad. Por cierto que a ello se unían aspectos negativos, a los que hemos acabado de aludir. Sobre todo las ideas del tiempo acerca de la igualdad y la utilidad, o mejor, el utilitarismo, contribuyeron a poner en cuestión las antiguas concepciones del honor y del servicio.

Concluyamos señalando que en la segunda mitad del siglo XVIII, y sobre todo durante el reinado de Luis XVI, Francia, a pesar de todas sus dificultades, era una nación más próspera que las demás. En lo que toca a la economía, la crisis a que anteriormente nos referimos, hubiera sido perfectamente superable con una buena conducción, ya que la riqueza iba aumentando, la industria se desenvolvía, la agricultura progresaba con el acceso de los campesinos a la propiedad; en vísperas de la Revolución ya poseerían la tercera parte de las tierras, situación única en Europa. Asimismo la burguesía estaba en buenas condiciones. Como afirma M. Mathiez, no fue en un país agotado, sino en un país floreciente y en pleno desarrollo, donde vendría a estallar la Revolución.

II. Los llamados "filósofos"

Entramos ahora en una etapa fundamental, o mejor, fundacional, de la Revolución francesa, su período de incoación, la época del combate cultural. Antonio Gramsci admiraba particularmente este momento de la Revolución, al que consideraba modélico de lo que debía ser la revolución actual del marxismo en Occidente. Sería preciso apoderarse de las cabezas antes de asumir el poder político.

Durante el siglo XVIII se fue operando una mutación doctrinal. Las ideas hasta entonces imperantes en todos los terrenos, el político, el social, el literario, el religioso, se vieron públicamente cuestionadas. Como señala Daniel-Rops, hasta 1748, aproximadamente, los que llevaban adelante aquel juego procedieron con cautela, limitándose a la alusión, las insinuaciones, el sarcasmo o una sutil ironía. Después, hacia mediados del siglo, el movimiento pasó a la ofensiva general, bombardeándose todo lo que el pasado había amado, creído y respetado. La insolencia desplegaba sus alas, cebándose sobre todo en el tema religioso. Un magistrado laico del Parlamento de Provence, que como jansenista había actuado decididamente contra los jesuitas, se permitía ahora intervenir en un campo totalmente fuera de su jurisdicción, llamando "abuso" a unas decisiones del arzobispo de Aix-en-Provence sobre los casos reservados en confesión. Aunque la Asamblea General del Clero, reunida en 1762, salió en defensa del arzobispo, los parlamentarios se impusieron declarando nulo un mandato puramente espiritual. Fue entonces cuando por primera vez se habló de "un posible triunfo de las Luces". Así, con el paso de los años, caería un baluarte tras otro. alcanzando los ataques tal virulencia que los mismos pensadores que habían iniciado aquel camino, los Voltaire, Diderot y Rousseau, parecerían tibios objetores. La historia hallaría al pensamiento en el paroxismo de la crisis, cuando sonase la hora de la Revolución.

1. *¿Una auténtica confabulación?*

Poco a poco se fue tramando una conspiración para divulgar las nuevas ideas. Un gran pensador francés, contemporáneo de los hechos, que había pertenecido a la Compañía de Jesús hasta su extinción, Augusto Barruel, escribiría una sesuda obra en cuatro volúmenes sobre estos temas, donde denuncia una verdadera "conjura". Algunos han señalado su discrepancia con esta manera "conspirativa" de considerar los hechos, pero la hipótesis no deja de tener asidero en la realidad. El mismo Voltaire lo reconocería en una de sus cartas: "Es necesario obrar como conjurados [...] Que los filósofos verdaderos hagan una cofradía como los francmasones [...] Que los misterios de Mitra no sean divulgados [...] Golpeen y oculten su mano." Así se dirigía al grupo todavía incipiente pero ya activo de "filósofos". En carta a su amigo d'Alembert le decía: "Es preciso que haya cien manos invi-

sibles que horaden el monstruo [es decir, la religión] de modo que caiga bajo mil golpes redoblados." Aun la táctica fue propia de "complotados". Haciendo suya la recomendación de Voltaire, ocultaron celosamente el objetivo último de su emprendimiento, llegando incluso a designarse entre sí con pseudónimos, para mejor esconder su identidad. D'Alembert era a veces llamado "Protágoras", o también "Bertrand"; Voltaire pasó a ser "Raton"; Diderot fue "Platón" o también "Tomplat". El nombre general de los conjurados era *Cacouac*. Designar a alguien como *"cacouac"* significaba reconocerlo como a uno de los fieles. A menudo Voltaire los llamaba "hermanos", al estilo de los masones. Más aún, por medio otra vez de d'Alembert, les hacía decir: "¡Oh filósofos míos! Será preciso marchar como la falange macedónica: ella sólo fue vencida cuando se dispersó. Que los filósofos verdaderos hagan una hermandad como los francmasones, que se junten, que se sostengan, que sean fieles a la hermandad."

El mismo Voltaire, que al parecer se muestra como el conductor de la operación, trataba de aleccionar a los "filósofos", sobre todo a través de la correspondencia, de modo que su ardor no se mitigase. "Tengo miedo de que ustedes no sean suficientemente celosos", les escribía. Como puede verse, se trataba de un grupo selecto y decidido, con fines muy propios. No quería Voltaire que desconociesen el carácter corporativo de su lucha, no quería que ignorasen que la guerra que él conducía era un verdadero complot en que cada cual tenía que jugar su propio papel. Por eso, como les hacía decir

por d'Alembert, en la guerra que habían emprendido "era preciso obrar como conjurados y no como entusiastas". Se ha dicho que fue Voltaire quien concibió este proyecto al modo de una conjuración. Dicha idea se remonta por lo menos a 1728, año en que volvió de Londres, donde se encontraba ocasionalmente. Al parecer, fue en Inglaterra donde se comprometió a consagrar su vida a los ideales de la "filosofía". Durante varios años estuvo solo, pero luego logró encontrar el número de adeptos que necesitaba para su emprendimiento, e insuflarles su personal entusiasmo. Cuando, a pedido de Federico II, rey de Prusia, partió en 1750 para Berlín, del grupo de discípulos que había congregado en París los más celosos fueron d'Alembert y Diderot. Es principalmente a estos dos hombres a quienes el filosofismo debe su empuje, sobre todo desde el día en que decidieron iniciar el gran proyecto de la *Enciclopedia*, es decir, el mismo año en que su jefe dejó París para ir a Berlín. Voltaire volvió de Prusia en 1752, como jefe del grupo conspirativo, así considerado por su edad, su fama y su genio. "Faltaba medio siglo –escribe Barruel– para que los jacobinos consumasen en Francia el gran objetivo de la coalición, intervalo en que los filósofos corruptores prepararon el camino a los filósofos masacradores."

2. *La figura del "filósofo" y el "filosofismo"*

Hemos hablado de este grupito, pequeño pero activo, de "filósofos", que se congregaron en torno

a Voltaire. Pero corresponde preguntarnos qué significa dicho término. Las palabras "filósofo" y "filosofismo", que estuvieron tan en boga durante los años 1750-1760, tienen un sentido muy concreto. En el lenguaje corriente de aquel tiempo, el término "filosofismo" designa el sistema de las ideas modernas, y "filósofos", los escritores que sostienen dicho sistema y tratan de hacerlo prevalecer sobre las ideas tradicionales. "Filósofos", escribirá el filólogo Emilio Littré, es el "nombre dado, en particular, en el siglo XVIII, a hombres que cultivaban la filosofía y la hacían servir al derribo de las antiguas opiniones." Barruel nos ofrece una definición más precisa: "El filosofismo en general es el error de aquellos que, reduciendo todo a su propia razón, rechazan, en materia de religión, toda otra autoridad que no sea la de las luces naturales; es el error de aquellos que en adelante se rehúsan a todo misterio que supere a su razón; de aquellos que, rechazando la revelación, echan por tierra completamente la religión cristiana, so pretexto de mantener la libertad, los derechos de la razón y la igualdad de esos derechos en cada hombre."

Tal era la estructura mental de los "filósofos". No fueron grupos de intelectuales académicos, "desinteresados" de la realidad. En estas *societés de pensée*, como fueron llamadas, sus integrantes se reunían para discutir cómo llevar a cabo la gran obra de la Ilustración; de allí irían derivando gradualmente hacia la agitación política, trocando la mera conversación y la especulación en una tarea revolucionaria.

¿Cuántos fueron? Jean de Viguerie afirma que varias decenas, pertenecientes a dos generaciones; más, precisamente señala 31 nombres. Dicho grupo no se debe confundir con el de los enciclopedistas; sólo trece de aquéllos colaborarían en la *Enciclopedia*. Cinco pertenecieron al clero. Varios estudiaron con los jesuitas; como dice el autor antes citado: "Hay que constatarlo, son los padres de la Compañía de Jesús quienes educaron a los adversarios de la religión." Por cierto que hemos de pensar que tales discípulos no han de haber sido fieles a la enseñanza de sus maestros..., de otro modo no se explicaría su profunda aversión a los jesuitas. Por lo demás, aquellos "filósofos" estuvieron lejos de ser parias en la sociedad de aquel tiempo. Las academias les abrieron ampliamente sus puertas, incluida la principal de ellas, la Academia francesa. Es cierto que a veces la justicia los tuvo en la mira. Algunos de ellos conocieron la prisión de la Bastilla; a veces sus libros fueron condenados y quemados por manos del verdugo. Pero acabada la pena o rápidamente condonada, podían seguir impunes y airosos adelante.

Debemos representarnos el despliegue de estos grupos en medio de una fermentación extraordinaria, hecha de entusiasmo por todo aquello que fuera nuevo, de menosprecio por lo tradicional, de cólera profunda contra las injusticias del sistema imperante, de libertinaje moral y de ironía chispeante. Tan "filosófico" era experimentar en un laboratorio privado como conspirar contra el gobierno, comer carne un viernes o repetir los epigramas de Voltaire.

Se autodenominaban "filósofos". Pero, como observa de Viguerie, su filosofía era muchas veces pura literatura. Más que filósofos eran *amateurs*, divulgadores. Se podrían contar con los dedos de las manos los que enriquecieron verdaderamente la especulación filosófica. Tenían, sí, un "fondo" filosófico. Ello les bastaba. No eran grandes atormentados. Carecían de inquietud moral. Su filosofía era cómoda, porque concordaba con las tendencias del momento y con el deseo de felicidad temporal, aspiración dominante del siglo. Su ideario era incapaz de suscitar la inquietud metafísica.

Sea lo que fuere, no hay que pensar en un bloque compacto, sin fisuras. No siempre los grandes "filósofos" estaban de acuerdo entre sí. Unos eran espiritualistas, otros materialistas, unos se profesaban deístas, otros ateos. Voltaire se podía enfrentar con Rousseau en algunos puntos concretos, o incluso en cuestiones esenciales. Pero sobre tales divergencias habían denominadores doctrinales comunes en su visión del cosmos: el primado del hombre, considerado como centro del universo; no en vano decía Diderot que "el hombre es el término único al que hay que reducirlo todo"; en el hombre mismo, la omnipotencia de la razón, vista como árbitro de todo pensamiento y de toda conducta; en el campo de las costumbres, la convicción de que la moral basta y no necesita ni de enseñanzas divinas ni de recompensas de ultratumba, más aún, como decía el mismo Diderot, "sin la religión [los hombres]serían un poco más alegres, porque Cristo es sombrío y triste". No eran

verdaderos filósofos; su apetencia era la praxis, no la especulación. Les gustaba más organizar que contemplar.

Tres fueron los intereses que polarizaron sus preocupaciones: la crítica del conocimiento, los temas pedagógicos y las elucubraciones políticas; tres cuestiones que los apasionaron y los obsesionaron, sin dejar casi lugar a otros temas: qué es el conocimiento intelectual, cómo educar a los jóvenes, cómo organizar la sociedad política.

3. *El mito "triunfalista" del progreso*

Los "filósofos" y sus seguidores consideraron la suya como una época de plenitud y de apogeo, sólo comparable con el renacimiento y la antigüedad clásica, aunque superior. Sentían que dejaban atrás, para siempre, épocas de superstición, de brutalidad y de tinieblas. Un profundo simbolismo se escondía en su manera de hablar. Era la "edad de las luces", de la "ilustración", el "siglo de la filosofía", del reinado omnímodo de la Razón y de la Ciencia, con mayúsculas.

Del pasado histórico, sentían vivas simpatías por unas épocas y hondas repugnancias por otras, pero a todas las ubicaban en un nivel inferior a la suya, etapa madura de un "progreso" sostenido. Por primera vez se emplea la palabra "progreso" en el sentido moderno. Al mundo greco-romano, carente de conocimientos históricos relativos a otras civilizaciones, se lo vio como un milagro, una flor de

cultura en medio de la barbarie general. Al cristianismo medieval, en su presunto desdén por lo temporal, se lo consideró deudor de un pesimismo incorregible. El renacimiento significó un retorno notable a la armonía clásica. Pero sólo el iluminismo fue capaz de establecer comparaciones fundadas entre unas edades y otras, entre pueblos diferentes, entre civilizaciones disímiles. De ahí nació la actitud crítica frente al desarrollo de la vida humana, la "filosofía de la historia", expresión que, como se sabe, la debemos a Voltaire.

Esta convicción de la superioridad de su época la adquirieron los iluministas constatando el enorme desarrollo que en los siglos XVI y XVII experimentaron las ciencias físicas y naturales, que culminó en el siglo XVIII, contribuyendo de manera decisiva a establecer el triunfo de la "razón" y de las "luces". Apenas hubo disciplina científica o técnica que entonces no obtuviera sorprendentes éxitos. Los estudios de Galileo y Newton en astronomía y física, los de Descartes y Pascal en matemáticas, los conocimientos etnológicos y geográficos resultantes de los viajes y de las exploraciones, contribuyeron decisivamente a que los iluministas se inclinasen a adoptar una concepción naturalista y matemática del mundo y de la vida. Ante semejantes conquistas, la razón humana comenzó a pensar que su poder era ilimitado. Sólo la ciencia parecía poder proporcionar las verdaderas "luces". Lo que no estaba en condiciones de ser por ella explicado, debía descartarse sin más trámite.

En 1758 d'Alembert nos da una visión muy precisa, transida de entusiasmo, de este talante mental. "Cuando se estudia sin prejuicios –dice en sus *Elementos de filosofía*– el estado presente de nuestros conocimientos, no se puede negar que la filosofía ha hecho entre nosotros progresos notables. La ciencia de la naturaleza adquiere de día en día nuevas riquezas; la geometría aumenta su territorio y ya penetra en aquellos campos de la física que le eran más próximos; el verdadero sistema del Universo ha sido finalmente conocido, desarrollado y perfeccionado. De la Tierra a Saturno, de la historia de los cielos a la de los insectos, la ciencia natural ha cambiado de aspecto. Y con ello todas las otras ciencias han asumido una forma nueva." Advirtamos que todos estos conocimientos los incluye bajo el nombre de "filosofía".

Se ha dicho que la idea moderna del progreso tuvo su origen en el siglo XVIII, convirtiéndose en opinión general. Bien ha señalado Karl Löwith que la creencia en un progreso inmanente e indefinido fue reemplazando cada vez más la creencia en una providencia trascendente y divina. Al fin, dicha doctrina tuvo que asumir, de hecho, las funciones de la Providencia, esto es, prever el porvenir y prepararse para él. Condorcet, en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos de la mente humana*, es tan taxativo como entusiasta: "Hasta que los hombres no se consideraron independientes de la Providencia, no fueron capaces de organizar una teoría del progreso. La perfectibilidad humana es absolutamente indefinida y nunca puede retroce-

der. Y entonces llegará el momento en el cual el sol no observará en su curso más que naciones libres, que no reconozcan más subordinación que a su razón, en las cuales no existirán ni esclavos ni tiranos, ni sacerdotes ni guerreros, ni sus instrumentos. Se adquirirán con menos gasto y esfuerzo mayor cantidad de gozos, los terrenos se destinarán a las producciones que en menor cantidad sufragan mayor número de necesidades con un mínimo de trabajo, sin exigir sacrificios." Como se ve, el despojarse de la tutela de la Divina Providencia es la condición previa imprescindible para organizar el progreso.

Bien ha observado de Viguerie que la manera de tratar el tema del progreso es típica de los "filósofos", que han tenido el arte de utilizar ideas simples y seductoras para explicar el triunfo de la nueva ideología, la tolerancia, la libertad, la igualdad... Son ideas originalmente cristianas pero vueltas a definir, vaciadas de su sentido trascendente. Cada idea tiene su contrario: la tolerancia, el "fanatismo"; la razón, los "prejuicios"; el "buen salvaje", el perverso civilizado; el siglo de las Luces, la noche de los tiempos oscuros. Se juega con oposiciones ficticias, se opone el bien absoluto al mal absoluto. El método es exitoso ya que permite descalificar al adversario al tiempo que inspirar a los adeptos el orgullo de vivir en un siglo tan luminoso, vencedor de las tinieblas y lanzado a un progreso indetenible.

La nueva *"intelligentzia"* se creía realmente precursora de una época gloriosa. Los "filósofos" del siglo XVIII jamás dudaron de que estaban anunciando la alborada de mañanas que cantan, de que estaban predicando una nueva y definitiva religión. A juicio de Claudio Helvetius, "solamente podemos esperar del cuerpo legislativo una religión benéfica". "Vístanse los sagrados ministros con poderes temporales, y toda contradicción entre la religión y las ideas patrióticas desaparecerán [...], el sistema religioso coincidirá con la prosperidad nacional [...], las religiones, el instrumento habitual de la ambición sacerdotal, se convertirían en la felicidad del público." Como acertadamente ha señalado el padre Carlos Biestro, "aunque la Fe había cambiado (ya no era supersticiosa), los justos [es decir, los "filósofos"], continuaban viviendo de la Fe". Al rechazar la fe católica, Francia cayó en la mística de la Razón. Los filósofos eran los nuevos teólogos, llamados a la gran misión de propagar el mensaje liberador e iluminador de la razón.

Tratábase de un nuevo "ecumenismo", una suerte de réplica del "Id a todas las naciones", para formar un mundo nuevo, en constante progreso, iluminado con las nuevas luces y globalizado según las nuevas ideas. "Haremos desaparecer –decían– las diferencias nacionales con el comercio; los límites políticos con la filantropía; los rangos y condiciones sociales con la igualdad; y todas las religiones con la incredulidad. La filosofía tiene como único centro una antorcha, y las grandes familias del género humano caminarán a su luz."

Pocas veces la historia ha visto una época tan "triunfalista" como la que nos ocupa. Al respecto escribe José María Alsina: "Esta falsificación ha te-

nido una importancia decisiva en el origen de las corrientes filosóficas de la modernidad, y así lo reconoce explícitamente Kant al presentar su propuesta para la consecución de la paz perpetua como resultado de una filosofía milenarista. Lo mismo se podría decir de la mayor parte de las filosofías de la historia del siglo XIX, que han conformado las ideologías de los movimientos políticos revolucionarios de los dos últimos siglos. De este modo se interpreta la modernidad como la realización plena de las esperanzas humanas, ahora ya se podrá esperar la paz definitiva en el mundo, el hombre tendrá un comportamiento moral, las facultades humanas se desarrollarán en máximo grado, el bienestar material podrá llegar hasta niveles ilimitados y finalmente el hombre dominará de tal modo la naturaleza que podrá erradicar la enfermedad y el dolor de la vida humana. Así, el hombre, dueño de la vida humana, podrá decidir libremente sobre su origen y su final; nacimiento y muerte ya son del dominio exclusivo de la voluntad humana. Todo ello exige la construcción de un mundo en que Dios está excluido, en primer lugar de la vida pública, posteriormente de la vida familiar y finalmente de cualquier ámbito de la vida de los hombres."

4. *El doble propósito de los "filósofos"*

El emprendimiento de los "filósofos" tendía a dos fines muy concretos. Nos lo señala un inglés perteneciente a la nobleza de su patria, lord Orford. Luego de una estadía en París, donde conoció a

personas de ese grupo, sacó la conclusión de que la palabra "filósofo" significa "hombres que tienden unos a la destrucción de toda religión, otros, en mayor número, a la destrucción del poder monárquico". El mismo Condorcet, uno de ellos, nos explica su metodología revolucionaria para el logro de ambos objetivos. Todas las formas deberán ser empleadas, desde la burla hasta lo patético, desde la compilación más erudita hasta el libelo o panfleto sobre el tema del momento, "cubriendo la verdad [la verdad según los "filósofos"] con un velo que tenga en cuenta los ojos demasiado débiles, y deje el placer de adivinarla". Cuando se hable de la religión, habrá que defender una semi-tolerancia, cuando se hable de política, habrá que propiciar una semi-libertad; no habrá que hablar de despotismo cuando se combate los asuntos religiosos, ni hablar contra el culto cuando se exhorta a la rebelión contra el tirano. Así, dividiendo los campos, el ataque será más eficaz. Pero siempre habrá que atacar esas dos llagas, la religión y los reinos, y atacarlos en sus principios, aun cuando los que oyen dichas críticas crean que el objetante no se interesa más que en los abusos indignantes o ridículos. Será preciso golpear a esos árboles funestos en sus raíces, aun cuando los que escuchen los golpes del hacha crean que sólo se trata de podar algunas ramas desmesuradas. A veces enseñarán a los amigos de la libertad que la superstición que cubre el despotismo como un escudo impenetrable, es la primera víctima que deben inmolar, la primera cadena que deben romper; o, al contrario, denunciarán a los déspotas como al verdadero enemigo de

su poder. Como se ve, el plan de Condorcet es astuto y se vale de estratagemas, pero siempre en el convencimiento de que tanto la religión como la autoridad de los reyes no son sino dos árboles funestos, que hay que erradicar de cuajo.

De los dos enemigos el más importante era la Iglesia. Lo primero que hicieron en este campo fue lograr la expulsión de los jesuitas. Pero enseguida advirtieron que eso no bastaba. Aun sin ellos, el cristianismo subsistía. Había que apuntar, pues, contra la Iglesia en su conjunto, y en última instancia contra Cristo mismo y contra Dios. Esta lucha, una especie de cruzada invertida, llenaba de gozo a los combatientes de la "razón". El primero de los enrolados sería Esteban Damilaville, para quien sólo la canalla podía creer en Jesucristo. Su amigo Voltaire, hablando de él, le decía en carta a d'Alembert, que su característica especial era "odiar a Dios". Cuando murió, le volvió a escribir a d'Alembert: "Extrañaré toda mi vida a Damilaville. Amaba la intrepidez de su alma; él tenía el entusiasmo de San Pablo, es decir, tanto celo para destruir la religión como San Pablo la tuvo para establecerla."

Voltaire había puesto casi como *slogan* de su docencia una fórmula sacrílega: *écrasez l'infâme*, aplastad a la infame, es decir, a la Iglesia. Refiriéndose a dicho propósito, le había escrito al rey Federico, tan amigo de los "filósofos", pidiéndole su opinión. No está reservado a las armas destruir a la infame –le respondió–; ella perecerá en brazos de la verdad y por la seducción del interés. He notado –prosigue diciendo el rey prusiano– que los lugares donde hay más conventos son aquellos donde el pueblo está más ciegamente unido a la superstición. Será, pues, preciso ir destruyendo los claustros. "Todo gobierno que se determine a esta operación, será amigo de los filósofos y partidario de todos los libros que ataquen las supersticiones populares y el falso celo que se les querrá oponer." A dicha recomendación agregaba el rey un pequeño proyecto que enviaba al "patriarca de Fernay", como lo llamaba a Voltaire. Fernay era una finca que el pensador francés había comprado en el campo y donde pasaría los dieciocho últimos años de su vida. Usted me preguntará qué hacer con los obispos, a lo que respondo que no es todavía el tiempo de tocarlos; hay que comenzar por destruir a los que enardecen al pueblo con el fanatismo. "Desde que el pueblo esté enfriado, los obispos se convertirán en mozalbetes de los que con el correr del tiempo los soberanos dispondrán a su arbitrio." Tales consejos agradaron a Voltaire. "La idea suya de atacar por los monjes la superstición cristícola –le respondió– es propia de un gran capitán. Una vez abolidos los monjes, el error quedará de manifiesto ante el desprecio universal."

Como se ve, el cristianismo era uno de los blancos elegidos. En ello concordaban Voltaire, d'Alembert, Federico II, Diderot, y tras ellos, el conjunto de los jacobinos. Tal era el principal enemigo: la fe católica, la Iglesia. Las banderas de la libertad y de la igualdad, el solo recurso a las luces de la razón, no serán sino el corolario del *Écrasez l'infâme*

de Voltaire. La religión de la "Infame", que somete la razón a los misterios sobrenaturales o a la autoridad de una revelación trascendente, que proviene de lo alto, no es sino una religión de esclavos; es preciso aniquilarla, si se quiere establecer en el trono a la libertad y a la igualdad. Razón, Libertad y Filosofía, estas palabras, siempre con mayúscula, están sin cesar en los labios y en la pluma de d'Alembert y de Voltaire, al modo de arietes contra el Evangelio y la revelación. Los últimos veinte años que precedieron a la Revolución se caracterizaron por una intensificación impresionante de la ofensiva antirreligiosa. "Llueven bombas sobre la casa del Señor", se burlaba Diderot en 1768; y Voltaire escribía a d'Alembert: "La lluvia de libros contra la clericalla sigue intensificándose cada día." Cuando estalle la Revolución sangrienta, se reunirán todos los ateos, deístas, escépticos e impíos de cualquier denominación. Serán las legiones que Voltaire le recomendaba formar a d'Alembert para la lucha contra el orden sobrenatural. La meta fue la señalada por Mirabeau, quien en 1789 sería miembro de los Estados Generales: "Hay que descatolizar a Francia."

Los "filósofos" se dividían en dos grupos. La mayor parte de ellos eran "deístas". Nació el deísmo en Inglaterra, con el aporte de figuras como Hobbes, Locke y Hume. Para ellos Dios existe, por cierto, pero se trata de un Dios lejano, abstracto, incomunicado con el mundo, y que no reclama acto alguno de fe. Se llega a conocer su existencia mediante un simple razonamiento natural, por

ejemplo el de que no hay ningún reloj sin relojero. Fuera de ello no se le reconoce cualidad ni poder alguno. A ese Dios diluido y pálido, se lo comienza a llamar "Ser Supremo". La religión que de ello se sigue es la religión natural, tan antigua como el mundo, en la que se confunden todos los credos, y que será lo suficientemente vaga como para que Voltaire pueda hablar bien de ella. No en vano sostenía que los deístas ingleses habían sido los maestros del enciclopedismo francés. Lo que los deístas se negaban a aceptar era la verdad de la revelación, del cristianismo, de la Iglesia. El otro grupo era el de los "ateos", mucho menos numerosos que los deístas, por lo menos hasta 1760, ya que a partir de esa fecha su número comenzó a acrecentarse. Entre ellos los había también de varios pelajes. Estaban los descendientes de los libertinos, que se limitaban a desconocer todos los dogmas tradicionales; los sostenedores de una especie de materialismo filosófico, como d'Holbach y Helvetius, para quienes el espíritu no se diferencia específicamente de la materia, e incluso es su producto; los doctrinarios de un materialismo científico, que tendrán su adalid en d'Alembert.

Los deístas y ateos, afirma Daniel-Rops, estaban completamente de acuerdo en un punto: el odio al catolicismo, a sus dogmas, a su culto y a su jerarquía. Contra ello se dirigieron con predilección los numerosísimos panfletos antirreligiosos publicados a lo largo del siglo. He aquí algunos de sus títulos: *L'imposture sacerdotal, Les Prêtres démasqués, De la cruauté religieuse, Histoire du fanatisme, Dis-*

cours sur les miracles... La inquina era contra lo sobrenatural en todas sus formas, misterios, milagros y profecías, todos absurdos. Asimismo contra la jerarquía de la Iglesia, acusada de ser despótica, vulgar y poco moral. Uno de los métodos al que los "filósofos" recurrieron para ello fue distanciar a los sacerdotes de sus obispos. Así atizaron los rencores de los jansenistas contra los pastores diocesanos, que se habían solidarizado con Roma en la condenación de aquella herejía. También apoyaron al galicanismo extremo que afirmaba, contra Roma y el episcopado, el origen divino de la autoridad de los sacerdotes en la Iglesia. ¿Acaso el Señor no les dio poder a los setenta y dos discípulos, así como se lo dio a los doce apóstoles? ¿No son los sacerdotes descendientes de los primeros, como los obispos lo eran de los segundos? Es verdad que esa tesis "presbiterianista", sostenida en el siglo XVII por el galicano Edmundo Richer y ahora por algunos virulentos abogados jansenistas, no tuvo entonces casi seguidores; era demasiado artificial. Pero la injusticia en la distribución de los bienes de la Iglesia, tema al que el episcopado no prestó la suficiente atención, aportaría a aquella pretensión al atractivo proselitista que le faltaba. Los "filósofos", en una obra maestra de subversión, lograron enfrentar a una parte del clero con la jerarquía. Varios parlamentarios y personal de la Corte, alcanzados por estas ideas, sostendrían las reivindicaciones de aquellos sacerdotes. Así, poco a poco, algunos párrocos llegaron al punto de hacer condenar a sus obispos por magistrados adictos al espíritu de los "filósofos", con lo que no pocos se fueron despegando de la Iglesia y adhiriéndose a las nuevas ideas.

El segundo blanco de los "filósofos" fueron los tronos, cuya abolición quedó resuelta, como antes se lo había hecho con la religión de Jesucristo. Desde ahora las dos conjuras –contra el altar y contra el trono–, no constituyeron más que una sola y misma conspiración. Si bien de esta última no se hablaba en voz alta, porque todavía los reyes hubieran podido salirles al paso, sin embargo dicho proyecto se incluía entre sus propósitos. Uno de aquellos "filósofos", el marqués de Condorcet, en su libro *De la república*, se preguntaba: "¿Un rey es necesario a la libertad?" A lo que respondía: "La realeza no sólo no es necesaria, no sólo no es útil, sino que es contraria a la libertad, es inconciliable con la libertad. Llegará un día en que toda Europa gozará de dicha libertad [...]. Sucederá en ese momento que el sol ya no iluminará en la tierra sino a hombres libres, los hombres no reconocerán otros señores que su razón; en que los tiranos, los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos e hipócritas instrumentos no existirán ya más que en la historia y en los teatros." Como señala Barruel, estas palabras expresan de manera acabada el anhelo de los "filósofos", develado por el mismo que en esos momentos se encontraba al frente de ellos, ya que Voltaire pensó que Condorcet sería su mejor sucesor, el más imbuido de su espíritu; era, dijo Voltaire, un gran consuelo para él poder morir dejándolo en su lugar. Por eso cuando Luis XVI fuera despojado del trono, Condorcet señaló que sólo le queda-

ba celebrar la gloria que daba culminación a los progresos del filosofismo.

Vistas las cosas desde el punto de vista de los reyes, destaca Gaxotte la abdicación progresiva de la institución real, desde 1750 a 1789. Los monarcas no parecían advertir que junto a ellos, e incluso bajo su amparo, su tolerancia, la ayuda y los subsidios de la aristocracia, la complicidad y la participación de la magistratura, se había ido formando este nuevo poder activo, tan audaz, el partido de los "filósofos", con sus caudillos, sus propagandistas, sus tropas. Los contemporáneos más lúcidos se dieron perfecta cuenta de este suicidio y de esta defección. Algunos de los propios "filósofos" se encargaron de proclamar expresamente su propósito. No sólo Voltaire, quien en no menos de veinte ocasiones había exhortado a sus "fieles" a formar "un tropel", "una jauría", "un cuerpo de iniciados", a fin de tomar el poder, sino también otros, como Diderot, quien declaraba que "si el poderoso manda" son los intelectuales "los que gobiernan". El reinado de Luis XV fue una continua lucha entre ambos sectores, lucha en la cual el Gobierno se mostró débil, casi inerte. Es cierto que el ejército asediante estaba dividido: los parlamentarios y los filósofos no siempre se entendían bien; los primeros, que eran adversarios del papa y del rey, seguían siendo respetuosos con la religión y aferrados a sus privilegios de casta, mientras que los segundos eran con frecuencia ateos e igualitarios. Pero cuando luego de los enfrentamientos llegaban las treguas, se reconciliaban frente al enemigo común y marchaban al combate unidos fraternalmente. "Nada más monótono que estas batallas, entabladas, dirigidas y terminadas siempre de un modo semejante, con la misma audacia y las mismas armas desde las filas asaltantes, con la misma incoherencia y las mismas claudicaciones del lado del Poder", termina Gaxotte.

Con frecuencia las cortes, tan odiadas por los "filósofos", se convertían en el "aguantadero" de los contestatarios. La marquesa de Pompadour, favorita de Luis XV, que hacía y deponía los ministros a su arbitrio, compartía la indiferencia de los "filósofos" por la religión, sin temer por ello contrariar al rey. Los Voltaire, los Duclos y tantos otros estaban a sus pies. Ella los recibía, los protegía. Voltaire le debió su sillón en la Academia francesa. Si se cree lo que este último dice en una de sus cartas, ella habría querido convertir los filósofos al rey y el rey a los filósofos. El mecenazgo de la marquesa les permitió que sus figuras quedasen blanqueadas ante el poder político. Un apoyo semejante encontraron los "filósofos" franceses en Catalina de Rusia: Montesquieu era su breviario, Voltaire, Diderot y d'Alembert sus amigos. Algo parecido sucedió con la clase dirigente de Francia, que de algún modo hubiera debido secundar a sus reyes. También allí los "filósofos" encontraron afinidades más o menos escondidas. El duque de Orleáns, primo del rey, era gran maestre de los francmasones. La inmensa mayoría de los jueces, así como numerosos funcionarios mantenían complicidades con el partido filosófico y frecuentaron sus sociedades de pensadores.

De este modo los "filósofos" fueron preparando el terreno, en medio del aplauso generalizado. Así lo recuerda Antoine de Rivarol: "No puedo evitar el observar hasta qué punto Rousseau, Helvetius, Diderot, d'Alembert, Voltaire y sus congéneres han muerto a tiempo. Al abandonarnos la víspera de nuestras desgracias, se llevaron consigo la adhesión del siglo."

El mismo Rivarol, autor contrarrevolucionario, nos ha dejado de ese grupo palabras inspiradas: "Si los antiguos filósofos buscaban el sumo bien, los nuevos sólo han buscado el sumo poder. Por eso el mundo se entendió de entrada con esta filosofía que se entendía con todas las pasiones. Tenía un aire de audacia y de altivez que sedujo a la juventud y domeñó a la edad madura; una prontitud y una simplicidad que arrebataron todas las adhesiones y dieron por tierra con todas las resistencias: ¡pues son tan simples los instrumentos de la destrucción! Y como estos filósofos parecían tener el privilegio de la libertad y de las luces; como honraban e infamaban a su gusto los siglos, según los encontrasen favorables o contrarios a su plan, captaron, incitaron y presionaron tan hábilmente el amor propio del público, de los funcionarios, de los cortesanos y de los reyes, que hubo que alinearse bajo su divisa, para hacer causa común con la razón. Se aliaron, pues, con ellos contra el yugo de la religión, contra los escrúpulos de la moral, contra las lentitudes y timideces de la política y de la experiencia, en una palabra, contra el antiguo mundo [...]. Eso es lo que han intentado y ejecutado los filósofos. En lugar de dejar a la quimera saltar al

vacío, dijeron: «Ya que tenemos el poder, realicemos la quimera: edifiquemos entre las tumbas de los padres y las cunas de los hijos; depositemos nuestra esperanza en otras generaciones; que nuestro amor se vuelque al futuro y a lo desconocido, y nuestra protección al universo; nuestro odio y nuestro anatema a nuestros contemporáneos y al suelo que pisamos.»"

III. Salones, clubes y cafés

El proselitismo de los "filósofos", apóstoles del nuevo evangelio, fue muy inteligentemente tramado. Los "salones" eran sus puntos de encuentro predilectos, sobre todo si se trataba de nobles que habían adherido a la "filosofía". No en vano observaba Hipólito Taine que "el gran talento de la nobleza consistía sólo en *savoir vivre*, y su ocupación en recibir y ser recibido". Ello respondía muy particularmente a la afición de los franceses, según lo señala el mismo autor: "El francés tiene nativa inclinación a la sociedad, sigue sus exigencias fácilmente y sin molestia. Charla a su placer, y el charlar le divierte [...]. Este charlar es más fino y agradable en los salones." En su incisivo estilo afirmaba Voltaire: "Los dioses sólo instituyeron a los reyes para que diariamente dieran fiestas, y éstas variadas [...]. El hombre sólo ha nacido para la alegría, y entre las necesidades de la vida pertenece el primer lugar a lo superfluo."

Ya el siglo XVII había conocido los salones literarios, pero en aquella época la Corte polarizaba todas las actividades de ese tipo. Ahora los salones adquirieron mayor importancia, y el rey no fungía el papel de protector de las letras. El lugar de la consagración literaria no era ya la corte sino el salón. Sin embargo, como en la práctica las autoridades vigilaban sobre la imprenta y ponían a veces su veto a los escritores que minaban la religión y el régimen social o político, los "filósofos" entendieron que debían recurrir a ese otro método de infiltrarse e influir, más sutil, fino y elegante, a lo menos en la alta sociedad: los salones. En dichos locales se daba cita la flor y nata de la sociedad parisina, los personajes distinguidos de la corte, incluidas las damas más elegantes, los filósofos, poetas o científicos de mayor fama, y "aquellos abates dieciochescos de peluca empolvada, frases felices, espíritu escéptico y costumbres aseglaradas", al decir del padre García Villoslada, en fin, todos aquellos que estaban "a la page", espíritus fuertes que veían con simpatía y preparaban así la gran Revolución. Allí se divulgaban, entre sonrisas sobradoras, las ideas más avanzadas, que la censura oficial no permitía publicar en los libros. Allí se hacía la crítica, con inconsciente frivolidad, de todo lo tradicional, la religión, la moral, la autoridad. Los que integraban dichos grupos se divertían despreocupadamente, "cerrando las ventanas para no oír el trueno de la tempestad que se acercaba", según agrega el historiador español. Ser presentado en uno de esos salones era el modo más seguro para ser recibido en la sociedad de los "filósofos". Montesquieu, por ejemplo, empezó su carrera triunfal en el salón de madame Lambert; d'Alembert en el de madame Deffand, etc.

La personalidad del que hospedaba –o de la que hospedaba– era lo que confería su valor al salón. Los encuentros tenían lugar en días prefijados. La señora tal recibía los martes y miércoles, la señora cual el sábado. Una sólo ofrecía conversación, otra servía a veces el té o incluso grandes comidas de más de cien cubiertos. El salón era, ante todo, un lugar de solaz. Con frecuencia los intelectuales

sufren de soledad; allí la compañía de personas cultas los serenaba y estimulaba. Allí eran halagados y alentados. Allí encontraban un lugar donde les era posible hablar de lo que más les interesaba: sus propias obras. Más aún, podían leer algunos de sus párrafos en alta voz. Sobre todo el salón les procuraba el placer exquisito de la conversación, el gusto de ser escuchado, de preguntar y de responder; eran como teatros domésticos donde cada cual representaba a la vez el papel de actor y de espectador.

Se comprende que esta especie de "institución" se mostrase especialmente apta para convertirse finalmente en el marco más apropiado de las nuevas ideas. "Se reunían así –escribe Barruel– con el telón de fondo de una música melodiosa. Los más ricos proveían el gasto de la orquesta, de los refrescos y de todos los placeres que ellos creían ser el único objeto de su reunión; pero mientras estos señores, con sus mujeres respectivas, danzaban o cantaban en la sala común las dulzuras de su igualdad y de su libertad, ignoraban que por encima de ellos había un comité secreto, donde se preparaba todo para extender esta igualdad en la sociedad."

Los salones de mayor categoría se fueron convirtiendo poco a poco en clubes revolucionarios. Un día esos clubes serían absorbidos por el gran club, que fue la Revolución. Recalquemos que los salones más influyentes eran los reservados a los que la Revolución llamaría aristócratas, personajes demasiado importantes para que estuviesen dis-

puestos a doblar su rodilla ante el altar o respetar el trono. Allí la crítica era permanente, no una crítica circunspecta y seria, sino desenfadada, irónica y divertida, por las agudezas con que se adornaba. Los abusos ciertos, las injusticias reconocidas por todos no recibían peor trato que aquellos principios e instituciones de que habían vivido los siglos pasados. Se llevaba la sociedad tradicional ante el tribunal de la "filosofía". Un personaje de entre los allí presentes, elegido por sus compañeros, un "salvaje" imaginario, que representaba la naturaleza inocente, el *beau sauvage* de Rousseau, mostraba cuán absurdas, ridículas y perjudiciales eran la cortesía, la cultura tradicional, la religión católica, siempre en nombre de la Razón o de la Madre Natura. Luego se pronunciaba la sentencia. Sus agudas ironías, sus comparaciones despectivas, sus sorpresas afectadas, llegaban a perturbar los espíritus de quienes aún no habían consentido con lo "políticamente correcto", sembrando la duda y la inquietud entre los que hasta entonces creían haber vivido en la verdad, al punto de que algunos de ellos llegaran a considerar como atentados y usurpaciones las normas más usuales, hasta entonces admitidas sin discusión.

Imaginemos la escena. Había comenzado la reunión, brillante y bien regada con bebidas exquisitas y abundantes. La conversación era el principal elemento, ¡pero un conversación sin toques de "filosofía" resultaría tan insípida! Ella ponía su pimienta, su ironía, sus paradojas, sus agudezas, sus audacias, sus impiedades. "No hay almuerzo o comida donde no tenga su lugar", atestigua Taine. Gaxotte

nos describe su desarrollo. Los comensales se encuentran ante una mesa delicadamente lujosa, entre mujeres sonrientes y alhajadas, hombres elegantes, corteses y cultos, donde la inteligencia está alerta y el trato es distendido. Desde el segundo plato comienza la charla. ¿Quién se privaría, llegados los postres, de poner en solfa las cosas más graves? Hacia el café se planteaba alguna cuestión importante, como la inmortalidad del alma o la existencia de Dios. Se aprovechaba la ocasión para burlarse sin tapujos de los llamados prejuicios, supersticiones y fanatismos. Allí se reían del pobre Jesucristo, de sus sacerdotes, del pueblo atrasado que veneraba las imágenes. Cuando el vino corría con mayor generosidad se hablaba de cómo sacudir el yugo de la religión, no dejando subsistir de ella sino lo que fuese preciso para mantener "la canalla" en la sumisión a las leyes. Algunos, como d'Alembert, no sentían inclinación por este tipo de reuniones, pero Voltaire les recomendaba que no se privasen de asistir a ellas. Para representarnos mejor aquellas conversaciones tan atrevidas como atractivas y el tono que las impregnaba, bastaría recurrir a los epistolarios, trataditos y diálogos de Diderot o de Voltaire.

Nos queda el relato de una de esas escenas de salón, fechada en el invierno de 1788, que deja patente el estado de ánimo con que se la preparaba.

> Me parece como si hubiera sido ayer: estábamos a la mesa, en casa de uno de nuestros cofrades de la Academia, hombre distinguido y rico.

> La asistencia era numerosa y de todas las clases sociales, gente de la Corte, de la judicatura, escritores y académicos. A los postres los vinos habían llevado ya la alegría a aquel grado en que la libertad de los ánimos no conoce barreras y se hace chacota de todo. Champfort nos había leído sus impías e inmorales narraciones, y las damas elevadas las habían escuchado sin hacer uso de sus abanicos. A esto siguió un diluvio de burlas contra la religión; uno aducía un pasaje de la "Pucelle", otro decía algunos versos filosóficos de Voltaire, y ¡con qué calor se aplaudía! [...]
>
> Pero luego el diálogo se hizo más serio, y se explayaron llenos de admiración sobre la revolución que Voltaire había producido y se reconoció que era su principal título a su gloria inmortal. Había dado el *verbo* a su siglo y obtenido que se le leyera en la antesala como en el salón. Uno de los huéspedes refirió, reventando casi de risa, que su peluquero, mientras le empolvaba, le había dicho: "Vea, señor, aunque yo soy un pobretón, no tengo ya más religión que otro cualquiera." De ahí se coligió que la revolución vendría presto, y que la superstición y el fanatismo habrían de retroceder ante la Filosofía; luego se dedicaron a calcular el tiempo en que probablemente vendría, y quiénes sobrevivirían a la victoria de la razón. Los más viejos lamentaban no poderse lisonjear de ello, los jóvenes se gozaban pensando que la verían seguramente, y especialmente se felicitaba a la Academia porque había preparado la gran obra, y había sido el foco principal, el centro y la rueda impulsora de la libertad de pensar.
>
> Sólo unos de los huéspedes no tomó parte de la alegría general. Era Cazotte, hombre amable y

original [...]. Tomó la palabra y habló en tono enteramente serio: "Señores, estén contentos; verán esa gran revolución que tan anhelosamente desean; saben que tengo algo de profeta; se lo repito: verán esa revolución. ¿Saben lo que ocurrirá con esa revolución y qué consecuencias tendrá para todos ustedes?" –¡Oh, un filósofo no se turba cuando se encuentra con un profeta!, dijo Condorcet, con rostro socarrón y gesto pesado. "Usted, señor de Condorcet, exhalará su vida en el suelo de una cárcel, morirá de veneno para sustraerse a la mano del verdugo; con el veneno que la dicha de esa época le forzará a llevar encima."

Primero, grande asombro; luego una risa tanto más cordial. Pues ¿qué podría tener que ver todo eso con la Filosofía, y con el reinado de la razón? "Precisamente eso le digo: que acabará de esa manera en nombre de la filosofía, de la humanidad, de la libertad, esto es: bajo el señorío de la razón, pues ésta tendrá sus templos, y en toda Francia no habrá otros sino los de la Razón. Usted, señor de Champfort, se abrirá las venas con 22 cortes de la navaja de afeitar, y no obstante sólo algunos meses después morirá de ello. Y usted, señor Vicq d'Azyr, no se abrirá usted mismo las venas, pero se las hará abrir seis veces al día, en un ataque de gota, para estar más seguro de morir, y morirá la noche siguiente. Usted, señor de Nicolaï acabará en el cadalso; usted, señor Bailly, en el cadalso; usted señor de Malesherbes, en el cadalso; también usted, señor de Roucher, en el cadalso."

–Así, pues, ¿seremos subyugados por los turcos y tártaros? "¡De ninguna manera! Sólo serán gobernados por la Filosofía y la razón. Los que obrarán así con ustedes no son sino filósofos, y llevarán

en la boca a cada instante las frases que desde hace una hora me hacen oír aquí; repetirán todas las máximas de ustedes, y aducirán versos de Diderot y de la «Pucelle»." –Y ¿cuándo sucederá todo esto? "No pasarán seis años cuando todo esto que he profetizado haya ya ocurrido."

–¡Maravilloso por demás! ¿Y a mí me deja fuera del juego? preguntó La Harpe. "Usted mismo pasará por un gran prodigio; pues será entonces cristiano." –¡Ah! dijo Champfort. Entonces estoy seguro; viviremos eternamente si no hemos de morir hasta que La Harpe sea cristiano. –En este respecto –dijo la duquesa de Grammont–, nos irá mejor a nosotras, las mujeres, que no somos nada en las revoluciones. Es de suponer que no se atacará a nuestro sexo ni a nosotras. "Su sexo –contestó el profeta–, esta vez no las protegerá [...]. Serán sin diferencia tratadas enteramente como los varones [...]. Usted, señora duquesa, será llevada al cadalso, usted y muchas otras damas como usted, en un carro con las manos atadas a la espalda..." –Oh, entonces confío por lo menos ir en un coche tapizado de paño negro... "Oh no, Madama; damas mucho más altas que usted irán en el carro de un verdugo, con las manos atadas a la espalda... ¡Mucho mayores damas!" –¿Qué? ¿Princesas de sangre real?... "Todavía otras más altas..."

Entonces se comenzó a encontrar la broma demasiado fuerte. La señora de Grammont, para disipar las nubes, no insistió sobre esta respuesta, y se contentó con decir en su tono enteramente frívolo: "¡Ya ven, ni siquiera me concede un confesor!" "No, madame, no lo tendrá, ni usted ni nadie... La última ejecución, en que asistirá uno por gracia, es...". Aquí se detuvo un instante. ¿Cómo

se llama el dichoso que tendrá este privilegio? "Es el único que le quedará... ¡es el rey de Francia!"

Entonces el dueño de la casa se levantó rápidamente y todos los huéspedes con él. Cazotte se predijo a sí mismo el fin [...] Boulard impugnó como un invento esta relación que La Herpe escribió bajo el Directorio, pero describe con fidelidad la vida de los salones, la general esperanza en las dichas de la Revolución inminente, mientras sólo espíritus profundos preveían con temor el futuro.

No siempre el diálogo se volvía tan trágico como el que se acaba de relatar, acontecido en vísperas de la Revolución; los encuentros solían ser jocosos y burlescos. Lo cierto es que estas reuniones de gente "esclarecida" se multiplicaron; en ellas se fueron educando los sectores más influyentes de la sociedad, mediante lecciones "mil y mil veces repetidas", anunciándose lo que allí se pronosticaba como "inevitable".

Junto a los salones y clubes, debemos agregar los *cafés*, donde se reunían los amigos de los "filósofos", si bien de manera menos elitista que en los salones. En 1789 París contaría con más de 1800. Allí se debatían también las ideas más heterodoxas. Lo que en la capital de Francia se hizo de manera formal, lo copiaron a su manera las provincias. De este modo, todas las agrupaciones a que nos hemos referido, las numerosísimas *societés de pensée*, que iban del simple café literario hasta las Academias, donde los espíritus más inquietos se agrupaban en torno a las ideas de moda, establecieron

en todo el mapa de Francia, e incluso de Europa, una red de influencias, no siempre concertadas, pero reales, e igualmente activas. La ofensiva cultural conoció diversas etapas. Hasta 1748, los dirigentes debieron proceder con cautela, limitándose a alusiones, insinuaciones y burlas. Después, a comienzos de la segunda mitad del siglo, el ataque se dirigió contra todos los valores de la tradición que sobrevivían, no disimulándose ya el anticristianismo. Hacia 1770, los últimos bastiones de la resistencia fueron cayendo. La revolución cultural estaba consumándose. Había llegado la hora de la Revolución política.

IV. La creación de la opinión pública

Bien ha señalado Jean de Viguerie que las Luces no fueron solamente un sistema abstracto de filosofía. Fueron también, y sobre todo, una visión del mundo, una manera global de considerar la historia, los hombres y las cosas, es decir, un estado de espíritu. Pues bien, un estado de espíritu se difunde principalmente por la atmósfera del tiempo, por la moda, por las conversaciones, por el teatro. Si las pequeñas ciudades y las aldeas no tenían salones ni cafés literarios, pasaban por ellas grupos de actores ambulantes, representando piezas que vehiculaban las nuevas ideas. Por lo demás, no olvidemos que el espíritu de las Luces fue, en buena parte, el espíritu de los burgueses y de la clase dirigente. A partir de ellos se impuso naturalmente a toda la sociedad, por las vías ordinarias del prestigio y de la autoridad. De este modo, y mucho más fácilmente que por los libros y las sociedades, se fue convirtiendo en el espíritu dominante, influyendo en el modo de pensar de la gente y en las relaciones sociales. Sin embargo no por ello sus "apóstoles" descuidaron los medios orales o escritos de propagación de ideas.

1. *Las Academias*

Para darse importancia ante el público, los "filósofos" procuraron introducirse en las academias. Éstas jugaban un papel de primer orden en la vida

intelectual y en la investigación científica del siglo XVIII. El título de "académico" no era solamente honorífico; sus miembros se comprometían a cultivar las letras y las ciencias. En 1715 las academias eran quince: las cinco grandes parisinas (francesa, de ciencias, de inscripciones, de pintura-escultura, y de música), y diez academias provinciales. En 1743 esa cifra pasó a cuarenta y cinco. Tratábanse de instituciones oficiales, con sus cuerpos y sus estatutos propios. Al ser incorporados a ellas, sus miembros prestaban juramento, en medio de un público multitudinario. Cada academia tenía su protector, que era el rey mismo o el señor de la provincia.

La principal era la Academia francesa. Cuando se decía "la Academia", simplemente, se estaba refiriendo a ella. Fundada por Richelieu en 1615, constituía uno de los grandes cuerpos de Estado. Sus miembros se gloriaban de ser "uno de los cuarenta de la Academia francesa". Su protector, que era el rey, debía aprobar a sus nuevos miembros. El título de académico era sumamente codiciado. Cada incorporación constituía un verdadero acontecimiento. Por desgracia, no pocas veces el mérito contaba menos que la intriga, o el apoyo de alguna dama distinguida. Teóricamente no la integraban más que los literatos, pero de hecho había también en ella científicos o filósofos. Sus miembros se reunían tres veces por semana, en el palacio del Louvre. La mayor parte de las sesiones ordinarias estaban consagradas a la elaboración del diccionario. La otra gran actividad era la atribución de premios.

Desde hacía mucho tiempo, la Academia francesa se había convertido en la sede del honor inte-

lectual, una especie de palestra de emulación de los oradores, de los poetas, de todos los escritores más distinguidos en el campo de la historia o en los otros géneros literarios. Corneille, Bossuet, Racine, La Fontaine, todos los que ilustraron el reinado de Luis XIV, se habían sentido honrados de haber sido admitidos a sentarse en ese santuario de las letras. En aquella época, cualquier señal pública de incredulidad era motivo de exclusión. Por eso durante mucho tiempo Voltaire sería rechazado, y sólo llegó a superar los obstáculos merced a poderosas protecciones, así como valiéndose de su consabida hipocresía. Sin embargo, d'Alembert se dio cuenta de que, como iban las cosas, un día la misma Academia que hasta entonces había descartado a los impíos, podría no ofrecer sus sitiales sino a ellos, a los adeptos de la "filosofía". Así sucedió de hecho, al punto de que pronto los librepensadores llegaron a conquistar dicha institución, de modo que en la segunda mitad del siglo XVIII no constituyó más que una sucursal de la "filosofía". El proceso fue bastante acelerado. Un jalón importante lo señaló la admisión de Diderot, a instancias de Voltaire y de d'Alembert. "Es preciso que Diderot entre en la Academia –afirmaba Voltaire– para vengarnos de los ataques contra los filósofos [...]. Los devotos dirán que Diderot ha hecho una obra de metafísico, que ellos no entienden; no hay más que responder que no la ha hecho, y que es buen católico; ¡es tan fácil ser católico!" Con tales argumentos intercedió ante Choiseul y también la marquesa de Pompadour. D'Alembert, por su parte, temía para sí la oposición del ministerio. Recuérdese que

la incorporación a la Academia competía al rey. Voltaire entendió que tampoco aquí se podía cejar en el intento de promoverlo.

Resulta, por cierto, ilustrativo advertir cómo Voltaire no tiene empacho en dirigirse a los duques o a las cortesanas, ni se avergüenza de aconsejar la hipocresía para que uno de los suyos sea admitido en la Academia. Lo importante era que sus amigos fuesen incorporados, no importa por qué medios. Dicha preocupación la compartían sus compañeros. "Advierto todo lo que de ello resultaría para la causa común", confesaba d'Alembert. El hecho de que la Academia admitiese en su seno a un incrédulo implicaba abrir la puerta de los triunfos literarios a tales personajes. Fue así cómo, tras Diderot, llegaron a sentarse en los sillones académicos La Harpe, adepto favorito de Voltaire; Lemierre, señalado por el mismo Voltaire como "un buen enemigo de la infame", según lo califica en una de sus cartas; Brienne, adversario de la Iglesia; Condorcet, etc.

La estrategia alcanzó un éxito total. En pocos años el título de académico se confundiría casi con el de deísta o ateo, de modo que el cetro de los talentos y de las ciencias acabase por coincidir con el de la misma impiedad. Y ello bajo la protección de los mismos "reyes cristianísimos". Logróse así un doble objetivo: por una parte, todas las coronas literarias se apoyaron sobre la cabeza de los impíos del momento; y por otra, se condenaba al desprecio y el sarcasmo a todo escritor religioso. La Academia francesa, metamorfoseada en club de impie-

dad, serviría mejor a la conjura de los sofistas contra el cristianismo que lo que habría podido hacerlo todo el grupo de Voltaire. Así quedó inficionada la gente de letras, y la gente de letras envenenó la opinión pública, preparando a los pueblos para una apostasía general. Aumentaba la confusión el hecho de que siete obispos ocupaban sus sillones entre los "inmortales".

2. *Los libros y panfletos*

No olvidemos que la "filosofía" estaba por doquier. Se confundía con la literatura, con la ciencia y con las artes, con el teatro, con la novela, con la pintura... Recurriendo a todos los medios de expresión, extendía su reino y llegaba con su visión del mundo a toda clase de públicos. Por los canales de las logias, de los clubes y de los salones, penetraba en la sustancia misma de la sociedad francesa, inspirando ese nuevo poder que se comenzaría a llamar, en los años 1770-1780, "la opinión pública". Al fin del *Ancien Régime*, ningún francés escapaba a su influencia; aun el rey y la reina, e incluso los religiosos, estaban marcados por ella. Todos el mundo tenía a gloria el ser "ilustrado". Nadie era capaz de imaginar una manera diferente de concebir a Dios, el hombre y el universo. La historia ofrece pocos ejemplos de un contagio semejante.

La nobleza no tardó en adherir a las ideas filosóficas. Hablando de los jóvenes de su edad –él mismo tenía 21 años al advenimiento de Luis XVI–, el conde de Ségur escribiría: "[...] Nos sentíamos dispuestos a seguir con entusiasmo las doctrinas filosóficas que expresaban los literatos [...]. Voltaire arrastraba nuestros espíritus [...], Rousseau tocaba nuestro corazón." Querían gozar a la vez, y los más posible, de las ventajas de su posición y de la libertad nueva. Poco se preocupaban de sus deberes de estado. "Para nosotros, joven nobleza francesa –sigue diciendo Ségur–, sin añoranza por el pasado, sin preocupación por el futuro, caminábamos alegremente sobre una alfombra de flores que nos escondía un abismo." Resulta increíble advertir con cuánta ligereza los nobles se reían de sí mismos y hacían coro con sus propios detractores.

Señalemos, asimismo, que desde hacía cuarenta años Europa se había visto inundada por una multitud de escritores anticristianos, panfletos, libros, ensayos, novelas, obras de historia, que buscaban impregnar a toda Europa en el espíritu de la impiedad. Este plan fue especialmente asumido por Voltaire, d'Alembert y Federico II. La correspondencia que mantuvieron entre ellos lo comprueba de manera categórica. En carta a d'Alembert lo exhortaba Voltaire a seguir adelante con dicha campaña. "No le pido más que cinco o seis buenas palabras por día, eso basta." Asimismo recomendaba a sus hermanos de París comprar y hacer circular los libros impíos que se publicaban en Holanda, y les reprochaba su falta de ardor en propagarlos. "Los libros causan revoluciones", se decía. D'Alembert insistía en el precio bajo de los libros, "de modo que no cuesten más de diez monedas, y que puedan ser leídos y comprados por las cocineras".

Entre tantas iniciativas de esta índole destaquemos una de ellas. Cierto médico, llamado Francisco Quesnay, quien se había insinuado en la estima de Luis XV, tanto que este príncipe gustaba llamarlo su "Pensador", parecía un hombre altruista, que anhelaba la felicidad de los pueblos. Para dar pábulo a dicho deseo, reunió un grupo de sofistas, que se autollamaron "Economistas", porque se ocupaban especialmente de economía, o por lo menos les gustaba hablar de ella, del orden que había que poner en la administración y de los otros medios de aliviar al pueblo para hacerlo feliz. D'Alembert y otros adeptos volterianos no tardaron en entender todo el partido que podían sacar de ese tipo de grupos y, juntamente con sus integrantes, hicieron llegar al rey diversas memorias donde exaltaban las ventajas, tanto temporales como espirituales, que dicha agrupación podía procurar a la clase indigente de su reino. M. Bertin, un hombre de la confianza de Luis XV, a quien le manejaba sus finanzas personales, trató de alertar al rey sobre las verdaderas intenciones de ese grupo que, a diferencia de los anteriores a que nos hemos referido, parecía preocuparse de los humildes, pero en el fondo lo que buscaba era hacer llegar a dicha gente las ideas de la "filosofía". He aquí su testimonio:

> Yo no dudaba de los esfuerzos que hacían los filósofos para destruir la religión. Notaba que su objetivo era tener ellos mismos la dirección de esas escuelas, apoderándose así de la educación del pueblo. Entendí que se trataba mucho menos de dar a los hijos del campesino y del artesano lecciones de agricultura, cuanto impedirles recibir las lecciones habituales de su catecismo o de la religión. No dudé en declarar al rey que las intenciones de los filósofos eran muy diferentes de las suyas. Conozco a estos conspiradores, le dije; guárdese, Sire, de secundarlos. Vuestro reino no carece de escuelas gratuitas. Los libros y los maestros enviados por esos filósofos harán al campesino menos laborioso que sistemático. Tengo miedo de que no lo vuelvan perezoso [...], sedicioso, y por fin rebelde [...]. En lugar de maestros enviados y elegidos por los filósofos, le aconsejé al rey emplear las mismas sumas para multiplicar los catequistas, buscar hombres prudentes que su Majestad mantendría de concierto con los obispos, para enseñar a los pobres campesinos los principios de la religión [...].
>
> Para tener una prueba más cierta de lo que digo traté de ganarme la confianza de esos vendedores extraños que recorren el campo. Sospechaba sobre todo de los que vendían libros, de no ser sino los agentes del filosofismo junto a este buen pueblo. Cuando me ofrecían libros para comprar, yo les decía: ¿Qué libros pueden tener? ¿Catecismos o libros de oraciones? A esas palabras vi que sonreían. No, me repondieron, hacemos mejor fortuna con los de Voltaire, Diderot y otros filósofos. ¡Cómo! ¿Los aldeanos comprando a Voltaire y Diderot? ¿De dónde sacan dinero para libros tan caros? Me respondieron que los vendían bien barato; y algunos aldeanos me contaron que esos libros no les costaban nada, que recibían paquetes enteros, sin saber de dónde venían; les advertían solamente que los vendieran en sus cursos al precio más módico.

He aquí un "salón" de beneficencia, aparentemente innocuo, convertido en centro de irradiación de las ideas revolucionarias. Como se ve, la revolución cultural, partiendo de los grupos de iniciados, intentaba llegar hasta el pueblo más humilde, campesinos y obreros. En las reuniones que mantenían los más comprometidos se dedicaban a pergeñar su estrategia proselitista. Varios años antes de la Revolución, un párroco de la diócesis de Embrun tenía frecuentes encontronazos con el maestro de escuela de su pueblo. Lo acusaba de ser un corruptor de los niños, porque les distribuía los libros más opuestos a la moral y a la religión. Pero el maestro estaba protegido por el señor del pueblo, adepto protector de los "filósofos". El párroco se dirigió entonces al obispo. Éste fue al pueblo y revisó la biblioteca del maestro, encontrándola llena de esa clase de libros. El maestro, haciéndose el ingenuo, adoptó un tono de buena fe, y respondió que él había oído grandes elogios de esos libros; por lo demás, agregó, no tenía que comprarlos; recibía envíos considerables de ellos, sin saber siquiera de dónde le llegaban. Al parecer, el protector de tales maestros no era sino d'Alembert. Cuando quedaba libre alguna cátedra en aquellos colegios, enseguida le avisaban de los lugares vacantes. De este modo, fiel a la misión que le había dado Voltaire "de instruir la juventud todo lo que pudiese", según se lo recomendaba en una carta, había perfeccionado las maniobras que apuntaban a seducir a los jóvenes.

Cuenta Barruel que en el mes de septiembre de 1789, es decir, cuando ya la Revolución había estallado, un tal Leroy, funcionario del rey, estaba

cenando en la casa de otro funcionario. M. de Angivilliers. La conversación versó, como era obvio, sobre los acontecimientos de esos días, y los hechos futuros previsibles. De Angivilliers, tras reconocer que estaba arrepentido de haber colaborado con aquel grupo de los "economistas", le dijo a Leroy: "Esa sociedad era una especie de club que habíamos formado entre nosotros, filósofos, y en la que sólo admitíamos a aquellos que nos daban total seguridad. Nuestras asambleas se tenían regularmente en el hotel del barón de Holbach. Por temor de que se sospechara el objetivo, nos dimos el nombre de «economistas»; hicimos a Voltaire, aunque ausente, presidente honorario y perpetuo de la sociedad. Nuestros principales miembros eran d'Alembert, Turgot, Condorcet, Diderot..." El hombre parecía realmente arrepentido. "He aquí cuáles eran nuestras ocupaciones –siguió diciendo–; la mayoría de esos libros que usted ha visto aparecer contra la religión, las costumbres y el gobierno, eran obra nuestra o de autores de nuestra confianza. Antes de ser entregados a la imprenta, todos eran enviados a nuestra oficina. Allí los revisábamos, completábamos, quitábamos, corregíamos, según las circunstancias lo exigían. Cuando nuestra filosofía se mostraba demasiado al descubierto para el momento o para el objetivo del libro, poníamos allí un velo; cuando creíamos que podíamos ir más lejos que el autor, hablábamos también más claramente; en fin, hacíamos decir a los escritores todo lo que queríamos. La obra aparecía enseguida bajo un título y un nombre que nosotros elegíamos para esconder la mano de donde partía [...]. Una vez que apro-

bábamos todos esos libros, hacíamos publicar, primero sobre papel fino u ordinario, un número suficiente para reembolsar los costos de impresión, y enseguida una cantidad inmensa de ejemplares sobre papel menos caro. Enviábamos éstos a librerías o distribuidoras que, recibiéndolos por nada o casi nada, se encargaban de repartirlos o de venderlos al pueblo al más bajo precio posible. Ello es lo que cambió a este pueblo, y lo condujo al punto donde usted lo ve hoy. Yo no lo veré mucho tiempo; yo moriré de dolor y de remordimientos."

Es cierto que durante el reinado de Luis XV, hubo cierta vigilancia de la justicia y de la policía. Los reglamentos reales prohibían la propaganda y los libros contra la Iglesia y la fe. Dichas disposiciones siguieron casi en pie hasta las vísperas de la Revolución. Diversos edictos, frecuentemente renovados, amenazaban con severas penas a los responsables de publicaciones no autorizadas. Entre 1775 y 1789, la Sorbona y el Parlamento condenaron ochenta obras, y diez imprentas fueron clausuradas. Pero esas medidas no dieron el resultado apetecido. El duque de Choiseul y Malesherbes fueron promotores activos de la divulgación de dichas producciones literarias. El primero, con toda la fuerza que le daba el despotismo de su alto cargo en el gobierno, amenazaba a la Sorbona cuando ésta trataba de prevenir a la gente contra los libros subversivos. Malesherbes, desde su cargo de superintendente de las librerías, podía fácilmente eludir las leyes restrictivas, permitiendo la circulación de obras impías, en perfecta consonancia con d'Alembert. Desde lejos, pero no sin eficacia, Federico II le es-

cribía a Voltaire: "Usted puede servirse de nuestros impresores [alemanes] según sus deseos; ellos gozan de una libertad total, y como están unidos con los de Holanda, Francia y Alemania, no dudo de que tengan los medios de hacer pasar sus libros donde ellos juzguen a propósito." Todos esos libros salían de las mismas imprentas, compuestos por los mismos adeptos, recomendados por los mismos dirigentes, para que el veneno llegase a todas las clases sociales, de París y del interior. Tocqueville destaca el éxito de esa estrategia de infiltración cultural, que fue formando poco a poco el criterio de la nación. El aplauso se extendía a los poderosos de otros países, como Federico (Prusia), Catalina (Rusia), el conde de Aranda (España), Pombal (Portugal), y Tanucci (Nápoles), entre tantos otros.

Pero no sólo libros fueron los instrumentos empleados. En todos los tonos, desde el panfletario hasta el folletinesco, la escuela de Voltaire y de Montesquieu inundó a Francia entera con sus alegatos. Este recurso se fue acelerando con el tiempo. Especialmente desde el reinado de Luis XVI, a través de tales publicaciones, se propagaron calumnias odiosas sobre el rey y la reina, para arrancar el afecto de los franceses por la Corona; algo semejante sucedió con el clero, que es inútil, se decía, que no tiene patria, porque reconoce por jefe a un extranjero. Tales críticas acabarían volviéndose la política de la Revolución.

Antoine de Rivarol, en su *Carta a la nobleza francesa*, les decía: "La mayoría de los hombres de letras serán para ustedes los enemigos más temibles.

Quieren éstos destruir las aristocracias políticas, persuadidos de que les queda siempre una indestructible, la del espíritu. Les harán la guerra de los sofismas, y multiplicarán en torno a ustedes los azotes de la imprenta, única plaga con que Moisés olvidó de castigar a Egipto." Concluye señalando que el gobierno debería atender a este terrible instrumento del pensamiento, no olvidando nunca "que un escritor puede hacer reclutas entre soldados, y que un general no hará jamás reclutas entre lectores".

El método resultó sumamente eficaz. Los ideólogos se abocaron a repetir sin cesar en sus escritos palabras talismáticas como "tolerancia", "razón", "humanidad". Condorcet nos revela que habían hecho de dichas palabras su "grito de guerra". Parecía obvio que nadie podía estar en desacuerdo con aquellos ideales. Pero, de hecho, no fueron sino utopías, completamente alejadas de la realidad. Tomemos, a modo de ejemplo, el primer concepto, el de la tolerancia. ¿Fue de veras ejercida? Las expoliaciones, las violencias más terribles, la muerte cruel, tal sería la "tolerancia" de los revolucionarios. Refiriéndose al papa Ganganelli, Voltaire escribía a Federico: "Es hermoso saber burlarse de esos arlequines hacedores de bulas: me gusta dejarlos en ridículo, pero más me gustaría despojarlos." Aquellos declamadores de la tolerancia preparaban los futuros exilios, la violencia y la sangre. En carta al conde de Argental, le decía Voltaire: "Si yo tuviese cien mil hombres, sabría lo que habría que hacer." Se hubiera podido esperar que aquellas personas tan proclives a la tolerancia hubieran quedado aterradas ante el espectáculo de los sacerdotes de la Vendée, amontonados en los barcos que Carrier haría sumergir sin piedad alguna en el Océano. Hablaban de tolerancia, pero léase lo que Federico le escribía a Voltaire: "Es a Bayle, su precursor, y a usted, sin duda, que se les debe la gloria de esta revolución que se hace en los espíritus. Pero digamos la verdad, ella no es completa; los devotos tienen su partido, y jamás se acabará con ellos si no es con una fuerza mayor: es del Gobierno de donde debe partir la sentencia que aplastará a la infame. Los Ministros ilustrados podrán contribuir mucho a ello, pero es preciso que a ellos se una la voluntad del soberano. Sin duda esto se hará con el tiempo, pero no sé si usted ni yo seremos espectadores de ese momento tan deseado." Pocos años después estallaría la Revolución. Entonces la impiedad, sentada en el trono, levantaría por fin esa máscara de tolerancia con que se había visto forzada a cubrirse. Sería la hora de "la fuerza mayor". Aún no se había llegado a esos momentos, pero en el entretanto aquellos ideólogos preparaban los caminos.

Condorcet describió de manera taxativa la táctica empleada: "En Inglaterra, Collins y Bolingbroke; en Francia, Bayle, Fontanelle, Voltaire, Montesquieu, y las escuelas formadas por esos hombres, combatieron en favor de la verdad, empleando alternativamente las armas que la filosofía, el espíritu y el talento de escribir pueden proveer a la razón; tomando todos los tonos, empleando todas las formas, desde la chanza hasta lo patético, desde la compilación más erudita y más vasta, hasta la no-

vela y el panfleto del día; cubriendo la verdad con un velo que no asuste a los ojos más débiles, y deje el placer de adivinarla; acariciando los prejuicios con ternura, para propinarles luego los golpes más certeros; no amenazando casi nunca a varios a la vez, ni siquiera a uno solo de manera categórica; consolando algunas veces a los enemigos de la razón [...]."

Pierre Gaxotte ha explicitado el carácter subversivo de esta poderosa conspiración de escritores de toda índole, que se anunció en 1720, se precipitó en 1750, y a la muerte de Luis XV estuvo ultimada. Fue un pulular de salones literarios, de academias, de clubes y cafés, donde todo se leía, todo se discutía, no sólo los decretos de nuevos impuestos o asuntos atinentes a las cosechas, sino también cuestiones doctrinales, como los derechos naturales o los fundamentos de la política. Los diversos grupos sociales eran como vasos comunicantes, ya por relaciones de filiación, como en las logias, ya por una correspondencia incesante que sometía los grupos más aislados y menos activos a los más atrevidos y ya concientizados. De un extremo a otro del Reino era un perpetuo ir y venir de mensajes y manifiestos que empujaban en la misma dirección, y hacían que todo el mundo avanzase a un mismo ritmo. Del pequeño grupo de iniciados, las nuevas ideas se expandían a las multitudes. En la vida, un pensamiento pasa por la criba de la experiencia; aquí lo que dominaba era "la opinión", para la cual sólo era real lo que obtenía el asentimiento de las multitudes, y sólo era verdadero aquello que lograba su adhesión. En la vida normal, el hombre no

está aislado, sino que es parte integrante de un organismo social, es miembro de un familia, de un gremio, de un municipio, todas cosas bien reales, entroncadas en la religión, la fe, la moral, las tradiciones, las lealtades naturales y los deberes profesionales. En esta extraña sociedad ideologizada, en cambio, el iniciado hacía tabla rasa de todo lo que era juicio crítico o razonamiento puro. Si alguno, llevado por consideraciones que brotaban del interior y de lo que había heredado, se inclinaba a lo verdadero, a lo sólido, a los hechos reales más que a la opinión general, y se animaba a expresar su disidencia con el pensamiento imperante, pronto se daba cuenta de que se hacía desagradable al auditorio, molesto, odioso, ridículo. Se sentía extraño y, si no acababa por cambiar de parecer, en la primera ocasión oportuna era "depurado".

Tal fue el poder de la prensa. Ningún gobierno más "literario" que el de la Revolución. Lo que se escribió durante la revolución cultural se convertiría luego en texto de las leyes. Durante el siglo XVII, señala Gaxotte, los escritores habían sido tratados con la mayor distinción en la sociedad y en la Corte. No se pensaba que tuviesen una misión política que cumplir. La literatura era considerada como una distracción noble, donde el espíritu se expresaba libremente sin otro designio que agradar al público, emulando los modelos literarios legados por la antigüedad. En el siglo XVIII, en cambio, a la literatura desinteresada sucedió esta nueva literatura de combate, ambiciosa y agresiva. Los escritores se convirtieron en reformadores profesionales, pero conservando, en su nuevo papel, el respeto y la admira-

ción ganados por sus antecesores. Ya nadie pensaba que se podía prescindir de ellos, eran los reyes de los salones, adulados por los nobles en medida superior a todo lo imaginable, más aún, convertidos en directores espirituales de la aristocracia refinada y elegante. "Mil lindas cabecitas empolvadas –escribe Gaxotte– se embriagan con las teorías que las harán rodar al cesto del verdugo."

Décadas antes del estallido de la Revolución eran "best-seller" el *Emilio* de Rousseau, así como las obras más irreligiosas de Voltaire. A veces la sociedad política se decidía a intervenir, aun cuando de manera totalmente inoperante, al punto de que algún ilustre "filósofo", señalado por la policía, fuese cortesmente prevenido de la investigación que la fuerza pública se aprestaba a hacer en su casa..., si no era que los mismos agentes encargados de llevarla a cabo se lo avisaran. Aquella literatura se vendía. El *Candide* de Voltaire fue reimpreso 43 veces entre 1753 y 1784; la *Nueva Eloísa*, 50 veces entre 1751 y 1789. Bien observa Daniel-Rops que tal situación patentiza un concreto estado de ánimo. Si la literatura subversiva encontró, para extenderse tan amplia y rápidamente, tantas complicidades, incluso en lugares elevados, es porque se beneficiaba de una complicidad más general: la del clima de la época.

Fue entonces cuando se calificó a la prensa por primera vez de *cuarto poder*. Necker pudo decir: "Ha surgido una autoridad que no existía hace dos siglos y con la que había que contar, la autoridad de la opinión pública"; y de la Rivière: "Quien manda no es el rey sino la opinión pública." Asumió así el trono de la política un nuevo monarca, la opinión pública, camino a la total uniformación del pensamiento. Fue la primera guillotina, la guillotina de papel. De un cabo al otro del Reino, escribe Jean de Viguerie, se usaban los mismos conceptos, las mismas palabras. Existía un sistema de pensamiento dominante, que era mucho más un sistema que un pensamiento. Si bien es cierto que la "opinión pública" nació al fin del reinado de Luis XV, se la ve ahora crecer e imponerse. Nadie podía en adelante sustraerse a su imperio, el mismo rey debía someterse a ella. "La opinión pública –escribe Sebastián Mercier– tiene hoy en Europa una fuerza preponderante a lo que no se resiste." El lenguaje de los periódicos, de las logias y de las Academias muestra que el espíritu de la opinión pública no se distingue en nada de la cosmovisión de las Luces.

Lo peor fue que dicha campaña mediática, abrumadora como pocas veces en la historia, no halló la resistencia condigna, no encontró, como lo señalamos anteriormente, una apologética apropiada en el campo católico y tampoco político. De Viguerie nos propone como ejemplo de dicha resistencia tan inadecuada a los tres apologistas más prestigiosos que actuaron en los años que precedieron a la Revolución: monseñor de Beaumont, arzobispo de París, muerto en 1781, y llamado "el Atanasio de su tiempo"; monseñor Le Franc de Pompignan, arzobispo de Vienne en 1789, del que se dice que fue "el hombre de la religión de Francia"; y monseñor de la Luzerne, obispo de Landres, en la mis-

ma fecha. Estos tres hombres lucharon denodadamente contra la "incredulidad" y la "impiedad". Pero su argumentación se mostraba débil porque era exclusivamente religiosa, en otro nivel que la de sus adversarios. Traían a cuento las verdades de la Revelación, de las profecías, de los milagros, hablaban de las penas del infierno, pero de allí no pasaban. Sus adversarios expresaban sus ideas en términos de razón y ellos les respondían en términos de fe. Frente a los ateos, por ejemplo, jamás recurrieron a las consabidas cinco pruebas de la existencia de Dios. ¿Por qué? Porque para ellos no existía una filosofía digna de ese nombre al margen de la religión. Le Franc de Pompignan, por ejemplo, llegaba a despojar a Sócrates de su cualidad de filósofo; "lo hubiera sido si fuera posible serlo al margen de la religión". Este manera de confundir los planos es absolutamente opuesta al pensamiento cristiano tradicional, que sabía unir sin traumas la filosofía y la religión.

Por otra parte, sigue diciendo de Viguerie, los apologistas católicos estaban impregnados de sentimentalismo, dando primacía a los sentimientos y no a la razón. "Nuestro objetivo no es tanto hacerles ver que la religión es verdadera como hacerles sentir que es digna de ser amada...", afirmaba Luzerne. Así entendían lo que debía ser la religión de un cristiano: "La oración no es en modo alguno un arte, es un sentimiento [...], no exige conocimientos, únicamente presupone la fe[...]. El libro que contiene las reglas es nuestro propio corazón." De donde concluye el gran escritor francés: "Para combatir a los deístas de un modo eficaz había que comenzar por rehabilitar a Dios, para rehacerlo, devolviéndole su perfección, su trascendencia, su inaccesibilidad. Hubiera sido necesario recurrir a Santo Tomás. Nadie se dio cuenta de ello. Sin la ayuda de la filosofía, la teología de los apologistas era muy pobre. Luchaban con ardor, pero carecían de armas."

V. La *Enciclopedia*

En la Francia del siglo XVIII, la Corte dejó de ser polo de fomento de la inteligencia. Ahora un grupo atrevido y muy consciente de su capacidad intelectual extendía su influjo en toda la nación, especialmente en París. Nada se valoraba más que la conversación ingeniosa y chispeante, sobre todo en los salones, que atraían en torno a los contertulios una multitud de admiradores. Ya hemos señalado cómo los "filósofos" encontraron allí no sólo el aprecio social, sino a veces también apoyo económico, en el caso de que lo necesitaran. Así la señora María Teresa Geoffrin recibía a artistas y escritores; como era acaudalada, los ayudaba generosamente, sin dejar a veces de moderar su audacia excesiva. Otra dama, mademoiselle de Lespinasse, recibía a d'Alembert, Condillac, Condorcet y Turgot.

Se trataba, por cierto, de un proyecto a largo plazo, ya que suponía, según lo acabamos de señalar, ir creando una opinión pública en su favor. Para ello era preciso contar con un número considerable de adeptos, que fuesen penetrando, al menos con el influjo de sus ideas, la Corte, los Parlamentos, el ejército y los diversos estamentos del pueblo. Dicha meta suponía una estrategia de largo alcance, una estrategia sin tiempo. Por algo Federico le había escrito a Voltaire, en 1769, diciéndole que quizás ellos mismos no llegarían a ver lo que estaban pergeñando.

Obviamente, no había que hablar de guerras o de guillotinas. Los medios de convencimiento de los sofistas debían ser menos tumultuosos, más escondidos, más subterráneos, más lentos; pero esa lentitud y disimulo los hacía más insidiosos y más eficaces. Como escribe Barruel, "era preciso que la opinión pública pereciera en cierta manera por la gangrena, antes de que los altares cayesen bajo el hacha". Es lo que Federico mostraba haber comprendido a la perfección cuando en otra carta a Voltaire, el año 1775, le decía que "minar sordamente y sin ruido el edificio, era obligarlo a caer por sí mismo".

1. *Gestación de la* Enciclopedia

Todo comenzó en 1743, por una iniciativa proveniente del mejor editor del reino de Francia, André F. Le Breton. Su idea original había sido una simple traducción de una obra de origen inglés, la llamada *Ciclopedia o Diccionario universal de artes y ciencias*, que en 1728 editara Chambers en Londres. Era la moda de la época. "El siglo XVIII –escribe Gaxotte– es el siglo de los diccionarios. Se inaugura con el diccionario de Bayle. Se clausura con la *Enciclopedia metódica* de Panckoucke, en 166 volúmenes. De un extremo al otro proliferan los inventarios, los tratados, las bibliografías, los diccionarios de medicina, de jurisprudencia, de artes domésticas, de pintura, de cocina, de geografía, de historia, de literatura, el diccionario del agricultor, el diccionario social, el diccionario del amor..."

Para llevar a cabo la traducción de la obra de Chambers, Le Breton solicitó la ayuda de un sacerdote de París, quien dos años después tuvo la desdichada idea de llamar en su ayuda a un joven de 32 años llamado Luis Diderot. Éste acabó por desplazar al sacerdote y asumir él mismo la dirección de la obra. Pronto Diderot entendió que una simple traducción era poca cosa, y en 1748 logró que el editor aceptara un nuevo proyecto, mucho más ambicioso: la publicación de una nueva Enciclopedia, que superaría en magnitud e importancia la obra de Chambers. No fue difícil obtener del canciller d'Aguesseau el "privilegio del rey", o sea, el permiso de censura. Se aseguraba que la obra quedaría completa en dos años; de hecho tardaría casi treinta en terminarse. Desde 1750, los "filósofos" habían ido adquiriendo conciencia creciente de su fuerza y de su número. Ahora parecía haber llegado la hora de la acción. Y así, mientras Voltaire en la corte de Federico II excogitaba los modos de "aplastar a la infame", el literato Diderot, juntamente con el científico d'Alembert, forjaban el arma de combate que habrían de utilizar todos los que se habían alistado en el campo anticristiano, la *Enciclopedia*.

Resulta imprescindible saber con qué plan e intención fue concebida esta empresa, al menos desde que Diderot la tomó en sus manos, y cómo su realización acabó por convertirse en el primero y el más eficaz de los medios destinados a cambiar el modo de pensar del pueblo, con el propósito último de erosionar y destruir la cosmovisión cristiana.

2. *Contenido de la* Enciclopedia

Desde el comienzo, la *Enciclopedia* fue anunciada como debiendo formar el conjunto, el tesoro más completo de todos los conocimientos humanos. Si bien privilegiaría las ciencias exactas y naturales, así como las técnicas, se proponía también dar un lugar a la religión, la teología, la historia, la geografía, la astronomía, el comercio, en fin, a todo lo que puede ser objeto de una ciencia; incursionaría asimismo, en la poesía, la elocuencia, la gramática, la pintura, la arquitectura, las manufacturas, en todo lo que es objeto de las artes útiles y agradables. Nada dejaría de encontrarse en esta obra. Sola ella habría de valer por las más inmensas bibliotecas, y suplirlas a todas. Así lo dejaron dicho expresamente: "Deberá tener el lugar de biblioteca de todos los géneros, para un hombre de mundo, y en todos los géneros, excepto el suyo, para un profesional." Nótese la expresión "excepto el suyo", con lo que se ve que quiso ser una obra de divulgación.

La *Enciclopedia* sería el resultado de los trabajos de un grupo de hombres elegidos en toda Francia, especialistas en cada una de las ciencias. Basta leer el notable *Discurso preliminar* con que la antecedió d'Alembert, escrito con tanto arte, tan bien pensado y redactado, donde muestra la intención de hacer tomar conciencia al público de los adelantos más recientes del espíritu humano, y del carácter excepcional de la época presente. Allí exalta a "esos grandes hombres, que, sin tener la ambición peligrosa de arrancar la venda de los ojos de sus con-

temporáneos, preparaban de lejos, en la sombra y el silencio, la luz de que el mundo debía ser esclarecido poco a poco y por grados insensibles". Se ve por estas líneas que para los autores de la *Enciclopedia* el progreso de las ciencias no era algo natural, normal, sino que de manera casi talismática encaminaría a la humanidad hacia alturas insospechadas. Las ciencias serían la nueva religión, el nuevo Evangelio anunciado a los hombres.

La *Enciclopedia* era, pues, un proyecto inspirado. Por allí se parece al ideal masónico, que ve también en ese mesianismo del progreso por las ciencias el símbolo de la victoria de los nuevos tiempos sobre el fanatismo y la superstición. Si Jacques Naigeon, discípulo de Diderot, consideraba la *Enciclopedia* como "el más grande y hermoso monumento que ningún siglo haya elevado jamás para gloria e instrucción del género humano", será d'Alembert quien mejor nos explique semejante afirmación en su *Discurso preliminar*. Allí, tras rendir homenaje a los sabios que inspiraron esta monumental obra, esta inmensa empresa educativa, formula sistemáticamente lo que se ha dado en llamar el "espíritu enciclopédico" y sus raíces filosóficas, doctrina que expresa en gran parte las convicciones e intuiciones de su propia generación. Dado que la filosofía de las luces busca liberarse de toda referencia a la teología y a la metafísica, no puede sino encontrar en otra parte, dentro de la pura razón, su propio fundamento, si no quiere caer en lo arbitrario. El nuevo fundamento será la naturaleza humana, la razón pura, realidades indiscutibles para todo el mundo, más allá de las ensoñaciones teológico-metafísicas. Nada será,

pues, tan condenable como poner trabas a la difusión de las luces e impedir el progreso de las ciencias.

Una de las nociones más recurrentes en la filosofía de las luces es la noción de *utilidad*, que está en el telón de fondo del espíritu de la *Enciclopedia*. ¿Qué es lo útil? En general, los filósofos y los literatos ilustrados definen la utilidad por su contrario, denunciando los estados y las profesiones inútiles, que son la de los mendigos y la de los monjes, como afirman, todos ellos ocupados en un "servicio de molicie y de inutilidad". ¿Por qué son inútiles? Porque son "ociosos", y por tanto "nulos para el Estado". La utilidad se confunde con el bien. "Entiendo por bien –afirmaba Spinoza– lo que sabemos con certeza que nos es útil." Los teóricos de las luces hacen de este principio una amplia aplicación. La educación, según Jacques Delille, tiende a "hacer al hombre agradable y útil en la sociedad". Diderot, por su parte, escribe que "lo útil circunscribe todo; será útil lo que, en algunos siglos, dará límites a la física experimental". Tal será la gran tarea de la educación, hacer útiles a los alumnos. Coincide d'Holbach con d'Alembert cuando dice que "la instrucción es el arte de modificar, de modelar y de instruir a los niños de modo que se vuelvan hombres útiles y agradables a su familia, a su patria, y capaces de procurarse la felicidad a sí mismos". Labor del gobierno será, pues, esforzarse por transformar en útiles a los inútiles, dirigiéndose, por ejemplo, a los monjes e invitándolos a salir de su estado de inutilidad, tan dañoso al Estado; que trabajen más y recen menos, ya que "los trabajos útiles pueden reemplazar muy largas oraciones".

El concepto de utilidad parece medular en el pensamiento de d'Alembert, tal cual lo expresa en su *Discurso preliminar*. Allí se advierte una preocupación enorme por los temas de índole técnica y científica, inclinación proveniente particularmente del empirista inglés Francisco Bacon. Señala Isabel Pincemin, en una excelente ponencia sobre "Las raíces filosóficas del Enciclopedismo", que la nueva meta que se impone al "filósofo" es conocer la naturaleza para llegar a dominarla. Basta ya de silogismos deductivos. El nuevo método deberá ser inductivo, en base a la observación de los fenómenos naturales. Bacon ocupa el lugar principal en el *Discurso preliminar*. Es el "sabio" por excelencia. "Enemigo de sistemas –nos lo describe d'Alembert–, considera la filosofía como una parte de nuestros conocimientos, la cual debe contribuir a mejorarnos o a hacernos más felices; parece limitarla a la ciencia de las cosas útiles, y recomienda, en todo, el estudio de la naturaleza." Ello implica la renuncia a la trascendencia ya que, como señala E. Cassirer en su libro *Filosofía de la Ilustración*, en la concepción de estos pensadores "la ciencia como tal se rehúsa a reconocer realidad alguna sobrenatural o transhistórica".

¿Cuál es, prosigue Isabel Pincemin, la pretensión de esa inmensa obra que se llamó la *Enciclopedia*, según el estudio preliminar de d'Alembert? Estructurar una antología de los saberes y métodos relativos a la ciencia, la poesía, las bellas artes, las artes liberales y las artes mecánicas con sus aplicaciones, los oficios, todas cosas útiles. "Saber para poder", tal era la divisa de Bacon. Es el mismo

ideal de los enciclopedistas, en neta oposición a la primacía de la contemplación, propia de la metafísica tradicional. Ya Descartes, tan apreciado por los pensadores de la escuela "filosófica", buscó liberar la filosofía de los grandes maestros griegos y, en consecuencia, también de los grandes teólogos. En la sexta parte del *Discurso del Método* propone que "en lugar de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas del mismo modo en todos los usos que les son propios, y hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza".

Para d'Alembert, el mundo que nos rodea es incognoscible e inasequible en su ser profundo. No nos queda sino aceptarlo como lo vemos, limitándonos a clasificar los hechos que podemos percibir con los sentidos, de modo que así logremos dominar la naturaleza para ponerla a nuestro servicio. Como bien señala Isabel Pincemin, "frente a la actitud teorética del mundo griego, la voluntad pragmática que tiende a dominar en forma exclusiva, sólo puede ser sostenida mientras el mundo sea considerado como simple material de una praxis ordenada a la producción de lo necesario para la vida". El Iluminismo opta por "ilustrarse" en orden a una mejor conquista del mundo. La desconfianza respecto de toda forma de conocimiento que supere la percepción sensorial está presente a lo largo de

todo el *Discurso preliminar*. "La naturaleza del hombre –leemos allí–, cuyo estudio es tan necesario, es un misterio impenetrable para el hombre mismo, cuando sólo la razón le ilumina, y los más grandes genios, a fuerza de pensar sobre una materia tan importante, lo único que consiguen es saber un poco más que el resto de los hombres. Lo mismo puede decirse de nuestra existencia presenta y futura, de la esencia del Ser al que se la debemos y de la clase de culto que nos exige."

De ahí la admiración de d'Alembert por la empírica Inglaterra, "nación menos injusta que las otras", que tanto respeta a sus científicos y, por ende, a la filosofía de la utilidad. De Albión habían llegado a Europa continental los primeros destellos de esa luz filosófica que pronto se extendería. Ahora Francia tiene la palabra. La difusión de la lengua francesa, que está reemplazando al latín, será el vehículo de la propagación de las luces. El siglo XVIII, que en opinión de d'Alembert, acabará por eliminar toda barbarie, tiene como nota esencial el primado de las ciencias. Es cierto que el siglo asiste a una lamentable esterilidad literaria y poética, pero ello parece ser el precio que hay que pagar por el triunfo del espíritu crítico y de la razón.

La noción de utilidad parece inseparable de la de *felicidad*, otra de las ideas que encontramos en la *Enciclopedia* como *leit-motiv*. Para ser útil, trabajar no basta, hay que buscar la felicidad. El hombre es útil cuando él mismo se hace feliz, sin dañar la felicidad de los demás. Esta palabra, realmente convocante en el siglo XVIII, no expresa lo que el cristianismo entiende por felicidad. Trátase de una felicidad inmanente, que ignora y descarta el sufrimiento y la muerte. Los hombres del siglo XVIII creyeron que tras su denodada lucha contra los prejuicios y la ignorancia, lograrían que todos alcanzasen la felicidad, transposición "iluminista" del tema tradicional del Reino de Dios. La humanidad, en constante búsqueda de su propia perfección, será, un día, feliz, pacífica, justa, pero todo eso se alcanzará con las propias fuerzas y dentro de la historia; el paraíso, sí, pero en la tierra.

El estado de ánimo de los propulsores de la *Enciclopedia* era ampliamente optimista, lo cual se revela con toda claridad leyendo las páginas de esa obra monumental. Se trataba de esclarecer a la humanidad sumergida hasta entonces en las tinieblas de la ignorancia, se trataba de pasar de la noche, signada por la falta de conocimiento y por la superstición, a las luces, los resplandores de la razón y de la ciencia. Así se nos muestra aquella obra desde el *Discurso preliminar* de d'Alembert, que fue mirado como una pieza maestra, y su autor como el hombre más digno de encontrarse al frente de la gran empresa. Dicha introducción rebosaba de promesas altamente anunciadas. Sin embargo había un objeto sobre el cual se guardaba un profundo silencio, y era la intención de hacer de la *Enciclopedia* un inmenso arsenal de todos los errores, de todos los sofismas, de todas las calumnias, que desde las primeras escuelas de la impiedad hasta esta enorme compilación pudieron ser inventadas contra la religión; pero escondiendo tan bien el veneno que se derramase muy insensiblemente en el alma de sus lectores incautos.

3. *Colaboradores de la* Enciclopedia

En 1751 apareció el primer volumen de la obra. Diderot fue su principal animador, asumiendo, como dijimos, la dirección de la empresa. Era un escritor muy inteligente, de estilo brillante, ateo, cultor del materialismo. En un *Prospectus* con apariencia de manifiesto, anunciaba que la *Enciclopedia* debía ser "un cuadro general de los esfuerzos del espíritu humano en todos los géneros y a lo largo de todos los siglos", tratando de "exponer en lo posible el orden y encadenamiento de los conocimientos humanos" y, al mismo tiempo, ofrecer "acerca de cada ciencia y de cada arte, los principios generales que constituyen su base y los más esenciales detalles que integran su cuerpo y su sustancia". Para ello el director de la obra necesitaba de numerosos colaboradores. Y supo encontrarlos. Su ayudante más cercano fue d'Alembert, quien se había dedicado especialmente a las ciencias físicas y matemáticas. Todos los grandes nombres de los llamados "filósofos" fueron convocados para redactar algún artículo: Voltaire, entre los primeros; Montesquieu, Rousseau, La Mettrie, Buffon, Condorcet, el barón alemán d'Holbach, Helvetius, Turgot, que era economista, e incluso sacerdotes como los padres Prades y Raynal. No hay que creer que la concordancia fuese total. Había entre ellos graves desinteligencias. Campeón de la libertad, como pretendía serlo Voltaire, o de la igualdad, como se mostraba Rousseau, si es cierto que profesaban la "fraternidad" dentro de sus logias, apenas si la practicaban entre sí. Rousseau se enfrentó con Diderot,

por causa de una mujer, madame d'Houdetot; d'Holbach con Rousseau, ese "truhán", como lo calificaba, o "pequeño pedante", etc. Junto a los trabajos de los colaboradores franceses, todos ellos en conflicto con la Sorbona, se añadieron otros artículos traducidos de los deístas ingleses.

La obra salió bajo el título de: *Enciclopédie ou Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers par una societé de gens de lettres, mis en ordre et publié par Diderot... quant'a la part mathématique par M. D'Alembert*. El resultado de tantos colaboradores, tan diversos entre sí por su inteligencia o su capacidad literaria, fue una obra muy desigual. El mismo d'Alembert confesaba que aquello era "un vestido de arlequín, en el que había algunos pedazos de buena tela y demasiados trapos". Sin embargo, y a pesar de tales dificultades, Diderot logró dar al conjunto, ya que no una unidad total, sí por lo menos ciertos denominadores comunes, de modo que quedara en claro el "espíritu filosófico" que lo inspiraba, con sus notas características, el culto de la razón y del progreso, el derecho a la libertad y a la crítica de la cosmovisión tradicional.

El plan, al menos en sentido genérico, resultó. La publicación de este diccionario constituyó indudablemente la expresión más acabada del nuevo espíritu filosófico. Su aparición constituyó el hecho central de la historia intelectual del período prerevolucionario, el que mejor representó en la opinión de la época la victoria del "partido filosófico". La *Enciclopedia* tuvo el valor de un símbolo. Ante todo por ser una obra colectiva, donde figuraban

todos los grandes nombres de los "filósofos" más conocidos, y luego porque acabó por ser el blanco preferido de la oposición al nuevo ideario. En efecto, la obra fue combatida con encarnizamiento, por lo que su éxito pareció tanto más resonante cuanto que había sido alcanzado a pesar de las numerosas adversidades a que luego nos referiremos.

4. *El combate solapado*

De hecho, los autores de los diversos artículos no mostraron claramente sus tendencias subversivas. Si nos fijamos en los artículos referentes a temas políticos o religiosos, lo que encontramos no son invectivas directas, sino ideas neutras e incluso respetuosas. Buscaban mostrarse sólo cuando era necesario, evitando atacar de frente, al modo como lo haría un panfleto. La cosa era mucho más sutil.

Por cierto que los que dirigieron la compilación de la *Enciclopedia* eran muchos de ellos agnósticos. Diderot no creía más que en la razón, en la naturaleza, en la ciencia, en el conocimiento experimental, combinando materialismo y epicureísmo, tanto en su pensamiento como en su vida cotidiana. D'Alembert aborrecía el cristianismo. La mayoría de los colaboradores, fueran ateos o, en el mejor de los casos, deístas, pensaban con total prescindencia del espíritu evangélico. Como lo señalamos más arriba, a toda costa evitaban mostrarse demasiado, atacando la fe de frente, ni tampoco a la

Iglesia, sino recurriendo a numerosos y variados medios tendientes a desacreditar las verdades de la fe en el espíritu de sus lectores, sembrando en ellos la duda, la sospecha de los valores aceptados, con frecuencia recurriendo a la ironía.

Lejos de ser, pues, una obra de abierto y descarado sectarismo, ya que incluso colaboraron en ella, según dijimos, algunos católicos, y hasta sacerdotes, la *Enciclopedia* inclinaba a sus lectores a ir aceptando la supresión de todo lo absoluto, la abolición de todo lo sobrenatural, la negación de todo milagro, de todo misterio, e incluso de toda metafísica, jamás impugnando directamente las ideas cristianas, para evitar que recayese sobre la obra alguna prohibición, pero sí insinuando las ideas contrarias, presentando las verdades religiosas de un modo insuficiente o ridículo, poniendo objeciones a la doctrina tradicional sin refutarlas de manera convincente. El error no debía jamás encontrarse de manera explícita, sino que había de esconderse con especial astucia en los diversos artículos. La religión debía parecer respetada e incluso defendida cuando realmente era cuestionada. Algunas veces podría creerse que la objeción era refutada, cuando en realidad se la hacía más peligrosa. Por lo demás, varios de los colaboradores de Diderot y de d'Alembert no eran personas de cuya religión se pudiese sospechar.

Dos fueron los principales recursos a que recurrieron los autores de la obra. El primero fue el arte de insinuar el error o la impiedad, en artículos donde naturalmente ello no podía esperarse, por

ejemplo en la narración de hechos históricos, en problemas de química, física o geografía, al parecer tan alejados de los temas trascendentes. El segundo era el arte de los envíos a otros temas, después de haber tratado alguna verdad religiosa, remitiendo al lector a otros artículos completamente diversos. Para ello bastaba poner al fin del artículo tratado religiosamente un: cf. artículo "Prejuicio" o "Superstición" o "Fanatismo". Allí se "matizaba" lo anteriormente dicho. Cuando se trataba de la existencia de Dios, de la libertad, de la espiritualidad del alma, se lo hacía de manera más o menos aceptable para un católico, pero las ulteriores referencias a los artículos "Demostración" o "Corrupción", borraban con el codo lo que previamente se había escrito con la mano. En el artículo "Dios", por ejemplo, se encontraban ideas muy sanas, y la demostración filosófica de su existencia. Pero al término del artículo el lector se encuentra remitido al de "Demostración", y allí desaparece lo que se había encontrado en las anteriores pruebas; en ese lugar se dice que todas las demostraciones directas "suponen la idea del infinito, y que esta idea no es muy clara", ni para los físicos, ni para los metafísicos, lo que echa por tierra toda la confianza que el lector había atribuido a las pruebas anteriormente dadas de la existencia de Dios. Si el lector va a los artículos "Enciclopedia" o "Epicureísmo", en el uno se le dirá que "no hay ningún ser en la naturaleza que se pueda llamar primero o último", y una "máquina infinita" tomará el lugar de la divinidad; en el otro artículo, el átomo ocupará el lugar de Dios; será "la primera causa de todo, porque todo

es y por tanto todo es activo, es lo único inalterable, lo único eterno, lo único inmutable".

A cien leguas de París, descansando en su finca, y lejos de los obstáculos que experimentaba d'Alembert, Voltaire hubiera preferido que esas intenciones se manifestasen mediante ataques más directos y sin tantas reticencias o disimulos. En carta de 1755 escribe: "Lo que se me dice de los artículos de la teología y de la metafísica me aprieta el corazón: Es muy cruel imprimir lo contrario de lo que se piensa." D'Alembert, siempre astuto, advertía que dichas escapatorias eran necesarias para no ser "tratado de loco por los mismos a quienes se quería convertir", es decir, por aquellos a quienes se quería hacer apóstatas. Cuando bajo el pseudónimo de "un Sacerdote de Lausanne", Voltaire enviaba artículos más atrevidos, d'Alembert lo llamaba a sosiego: "Hay que recular para mejor saltar", le decía. Y en la misma misiva respondía a los reproches que le hacía a su artículo "Infierno": "Sin duda tenemos malos artículos de teología y de metafísica; pero con los censores teológicos lo desafío a que los haga mejores. Hay otros artículos menos destacables donde todo es reparado." Voltaire acabó por reconocer la habilidad de los ardides de su amigo. Así se lo confiaría en una de sus cartas: "Usted tiene el tiempo libre para llenar la *Enciclopedia* de verdades que nadie se habría atrevido a decir hace veinte años." La solicitud de Voltaire muestra hasta qué punto hacía depender de la *Enciclopedia* el éxito de la gran empresa de subversión cultural. En carta a Damilaville le decía que mucho le agradaba una buena pieza de teatro, "pero más me gustaría

un buen libro de filosofía que aplastase para siempre a la infame. Pongo todas mis esperanzas en la *Enciclopedia*". Diderot, que era siempre más directo, no escondía lo que le costaba verse tan a menudo reducido a emplear artimañas; hubiera preferido mil veces poder exponer sus principios con menos reservas.

Pongamos más ejemplos del método adoptado, porque resultan esclarecedores. En el artículo "Biblia", tras afirmar su redactor la pureza de sus intenciones para con la Sagrada Escritura, aparentando la mayor buena fe, se complacía en exponer todos los problemas que suscita el texto sacro sin dar las respuestas adecuadas, de modo que el lector concluyese necesariamente que nada hay en la Biblia digno de fe. Cuando se trataba de algún tema atinente a la moral, se repetía una y otra vez: "La moral puede existir sin la religión, y la religión va muchas veces unida a la inmoralidad." Todo esto estaba perfectamente calculado. Lo mismo cuando se hablaba de la enseñanza católica. En aquellos años, los institutos de educación pasaban por duras pruebas. A raíz de la expulsión de la Compañía de Jesús, más de cien colegios se encontraban totalmente desorganizados. Pues bien, en el artículo "Colegios", escrito por d'Alembert, se aprovechaba para criticar ferozmente la pedagogía de los jesuitas.

En cuanto a los dogmas, tampoco eran atacados de frente, pero se presentaba con complacencia e interés las doctrinas de los herejes y heterodoxos. Los artículos que desarrollan temas religiosos se muestran a veces irreprochablemente ortodoxos.

El veneno se segregaba en los asuntos aparentemente más ajenos a las cuestiones de la fe. Así, por ejemplo, unas reflexiones cobre los "Caldeos" servían para denigrar a la Iglesia, o el artículo sobre el "Caos" daba pie a la crítica del Génesis. La habilidad era manifiesta. Otro ejemplo: en el artículo "Infierno" se expone largamente la concepción de un arzobispo anglicano llamado Tillotson, quien había emprendido, se nos dice, tratar de "conciliar el dogma de la eternidad de las penas con los de la justicia y misericordia divina", insinuándose la imposibilidad de dicha conciliación. Por lo demás, cada vez que resultaba posible, la fe era mostrada como oponiéndose a la razón. Sin atreverse a negar las verdades dogmáticas o a expresar dudas sobre ellas, se contentaban con afirmar que había que aceptar siempre los dogmas, aunque fuese a costa de la razón. Ello cuesta, por cierto, decían, pero es preciso inclinarse humildemente ante la revelación. Volviendo al tema de la reprobación y de las penas eternas, el autor del artículo "Condenación" afirmaba que ello "estaba claramente revelado en la Escritura". Por tanto se encontraba más allá de toda discusión. "No se trata, pues, de buscar por la razón si es posible que un ser finito cometa contra Dios una ofensa infinita [...], es preciso someterse a la autoridad de los libros santos." Bien señala Jean de Viguerie que tal género de argumentación es una verdadera caricatura de la apologética católica de la época, y del fideísmo dominante en el pensamiento cristiano.

Asimismo la religión cristiana es presentada como generadora de supersticiones, de fanatismo y

de intolerancia. En el artículo "Cristianismo", escrito por Diderot, no teme afirmarse que la religión cristiana es por esencia intolerante. El tema de la tolerancia era en aquellos tiempos uno de los caballitos de batalla, en orden a separar lo temporal de lo espiritual. Todos los males de la humanidad, en particular las cruzadas, la Inquisición y las guerras de religión, provienen de la supremacía despótica de lo espiritual sobre lo temporal. De ahí que lo temporal deba gozar de una autonomía completa en relación con lo espiritual. La tolerancia será el fruto de dicha separación. Todo irá bien para la humanidad desde que el poder temporal, liberado del dominio del espiritual, se despreocupe de la salvación de las almas. En el nuevo lenguaje, los adversarios de la tolerancia liberal son necesariamente "fanáticos"; merecen asimismo dicho calificativo todos cuantos quieren hacer prevalecer una religión sobre otra. Si bien todas las religiones son igualmente nefastas, la más nociva es la católica. Voltaire afirmaba que él no se avenía a elegir "entre Ginebra y Roma"; a su juicio, el catolicismo era peor que el protestantismo, y su "fanatismo" se mostraba de lejos como el más funesto.

En cuanto a las cuestiones que atañen a la Iglesia como sociedad y a la vida cristiana, los autores de la *Enciclopedia* se muestran más cuidadosos. Por ejemplo en el artículo "Papa" se trata de resaltar lo que sería, según su redactor, la degeneración del papado. Las órdenes religiosas son presentadas como refugios de holgazanes. Allí leemos asimismo: "Se puede llevar tranquilamente un escapulario, decir todos los días el rosario o alguna oración,

sin perdonar a su enemigo, o dejar a su concubina [...]." Ello es perfectamente verdadero, y los libros de moral y espiritualidad así lo enseñan. Solamente la manera de decirlo deja entender que no se trata de una desviación que habría de corregirse, sino de lo que sucede habitualmente.

Como puede verse, se prefirió la labor de zapa a la confrontación descubierta, para eludir la censura oficial. D'Alembert se refirió a esa "especie de semiataques, esa clase de guerra sorda que resulta ser la más prudente cuando se vive en vastas regiones en las que domina el error". Pero el anticristianismo de la *Enciclopedia* aparece casi en cada página. Pierre-Grosclaude no trepida en afirmar que dicha obra es una "terrible máquina de guerra contra la Iglesia y contra el cristianismo en general". Como apunta Daniel-Rops, "el resultado era crear un clima de difusa hostilidad hacia todo lo que fuera religioso, una atmósfera de incredulidad en la que se desterraba lo sobrenatural, en la que el sentido social sustituía al divino; una perspectiva en que la Iglesia, todas las Iglesias, tendrían que desaparecer. En tal sentido, la *Enciclopedia* fue más lejos que Voltaire quien, por lo menos, admitía que la plebe tuviera una religión".

En lo que toca a los temas políticos, en los que Montesquieu fue el autor predileccionado, las ideas que sustentan los respectivos artículos son poco revolucionarias. Ninguno de los que colaboraron en dicho terreno creían en el derecho divino de los reyes, pero ninguno tampoco se atrevió a poner en cuestión la institución misma de la monarquía.

5. *Obstáculos que encontró la* Enciclopedia

A pesar de las precauciones que tomaron sus autores para disimular sus objetivos verdaderos, no faltaron dificultades, ya que si bien en el primer volumen de la enorme colección se trató de no suscitar las reacciones del clero, o de quienes los conjurados llamaban "hombres de prejuicios", a medida que la obra avanzaba, las afirmaciones se volvían más osadas. Es cierto que la *Enciclopedia*, como rezaba también la portada, salía "con aprobación y privilegio del rey". El dibujo del frontispicio, aparentemente ingenuo, era bien expresivo de lo que se intentaba: unos angelitos entretenidos en las matemáticas, la geometría y los oficios, unas señoras opulentas representando a las ciencias en general, libros en el fondo, figuras coronadas de laurel... La portada añadía una humanidad marchando a tientas hacia el conocimiento. Toda la simbología de la "Ilustración".

Cuando en el año 1751 apareció el segundo volumen, estalló un escándalo. El P. Jean Martin de Prades, uno de los colaboradores, había sostenido en la Sorbona una tesis donde se afirmaba que los milagros de Jesús eran equívocos si se los apartaba de las profecías, lo que le costó tener que huir a Prusia, donde vivió en adelante bajo la protección de Voltaire, quien por aquellos tiempos estaba allí al servicio de Federico II. Pronto se supo que Prades era también el autor del artículo "Certidumbre", una colaboración sumamente cuestionable. Era demasiado. En febrero de 1752 un decreto

del Consejo de Estado prohibió "la ulterior venta o publicación" de la obra y ordenó el secuestro del material que Diderot había ido reuniendo. ¿Sería el fin del emprendimiento? Eran casi diez años de esfuerzos desperdiciados. D'Alembert, fatigado, parecía dispuesto a renunciar al proyecto. Voltaire, que valoraba más que nadie la importancia de la empresa, levantó su coraje, y lejos de ceder al desánimo, prosiguió trabajando, pidiendo nuevos artículos, y enviando sin cesar nuevas colaboraciones. Como leemos en una de sus cartas a d'Alembert y a Diderot, era preciso, en nombre de la amistad y en nombre de la filosofía, no dejarse vencer por los disgustos, no dejarse desanimar en una tarea tan hermosa. Así, a los dieciocho meses, se renovó la publicación interrumpida. Pero en 1757 aparecieron nuevas dificultades. Al comenzar dicho año, el 5 de enero, se produjo un atentado contra el rey. Era mejor callar por un tiempo. Meses adelante, sin embargo, d'Alembert se animó a escribir un artículo sobre Ginebra donde, dejando su ámbito predilecto, que era el de las matemáticas, se internó en el campo de la teología; su estudio, que versaba sobre el calvinismo, apareció precisamente en la ciudad de Ginebra, lo que provocó un gran escándalo. Se trajo entonces a colación una antigua ley que permitía condenar a muerte a "los autores, editores y vendedores de libros que atacaran a la religión o perturbaran al Estado". Los "filósofos" se llamaron de nuevo a cuarteles de invierno. En los meses siguientes, varios de ellos "se borraron" definitivamente del emprendimiento. Un ataque de los obispos suscitó un nuevo mandato del Consejo

de Estado por el que se prohibía la edición y la venta de la obra con el siguiente argumento: "Las ventajas que pueden obtenerse por la publicación de este libro en relación con el progreso en las artes y ciencias nunca compensarán el irreparable daño que resulta de ella respecto de la moral y de la religión." Sin embargo, la intercesión de algunos amigos con que contaban los "filósofos" en los más altos puestos, sobre todo de madame Pompadour, incluido el apoyo de Federico de Prusia y de Catalina de Rusia, permitieron que la obra fuese reanudada, si bien sólo por Diderot, ya que d'Alembert prefirió retirarse.

Eran muchos los que veían con malos ojos el proyecto de la *Enciclopedia*, no estando dispuestos a ingerir el veneno que en ella se ocultaba, e incluso rechazaban con vigor la llamada "cultura filosófica", que consideraban blasfema. Pero no todos los que se oponían, lo hacían por las mismas razones: entre ellos estaban los católicos fervientes, los jansenistas, e incluso los que sentían envidia a los autores. Sin embargo dicha oposición no siempre contó con el apoyo de la Corte. Incluso se ha podido decir que fue la complacencia de la autoridad lo que permitió a Diderot y los suyos resistir los ataques y consumar su obra.

Es cierto que hubo, según lo hemos señalado, dos suspensiones por parte del Consejo del rey. Pero dichas disposiciones no tuvieron el efecto esperado. Ello fue así porque la administración no sólo no siguió el curso de las medidas sino que hizo todo lo que estaba a su alcance para permitir a

la *Enciclopedia* continuar. Al frente de dicha administración estaba Chrétien de Malesherbes, a quien hemos nombrado anteriormente, que desde 1750 ocupaba el cargo de director de la Librería, es decir, delegado del canciller para la censura de los libros. Este hombre, que era amigo de las Luces y deseaba que la *Enciclopedia* siguiese adelante, acabó por constituirse en protector y en consejero de la empresa. Es claro que quería hacerlo sin grandes escándalos. Su táctica era evitar todo conflicto, controlando estrechamente la redacción de la obra. Nombró él mismo a los censores y recordó a los impresores que no podían seguir editando sin el consentimiento de uno de dichos censores. Que los redactores tomaran, pues, las debidas cautelas. Sin embargo, no se contentó con ejercer un control moderador. En algunas ocasiones protegió expresamente el emprendimiento, cubriéndolo con su autoridad. Por ejemplo en 1752, para evitar que los papeles de Diderot cayesen en manos de la policía, no dudó en esconderlos en su propia casa. No que Malesherbes estuviera dispuesto a correr grandes riesgos. Si así obraba era porque él mismo se sabía cubierto por el propio canciller y por la marquesa de Pompadour, que apreciaba tanto a los "filósofos". La favorita del rey solía invitarlos al Trianon, y si no logró que Luis XV se convirtiese a la "filosofía", al menos obtuvo del soberano cierta tolerancia. Malesherbes lo sabía, y le informaba regularmente a la Pompadour de todo lo que hacía en favor de la *Enciclopedia*.

El hecho es que la colección, comenzada en 1751, quedó concluida el año 1772: 17 volúmenes

de textos, 4 suplementos y 31 tablas de planchas de cobre. Un conjunto realmente impresionante. El tiraje fue de 30.000 ejemplares. Las trompetas y todos los periódicos de los "filósofos" llenaron el mundo con su fama. Pronto la obra se tradujo a varios idiomas. Su influencia fue inmensa, difundiendo por doquier el racionalismo ateizante. Todos querían tener la *Enciclopedia*. Se hicieron ediciones en diversos formatos y precios, pasando a ser el libro fundamental de todas las bibliotecas públicas o privadas, ya en Francia, ya incluso en países extranjeros, el libro que había de ser consultado para todos los temas.

Los "ilustrados" y los "filósofos" de Europa hicieron de ella su "Biblia". La obra logró suscitar una oleada de errores y de negaciones que llegaron, más allá de sus enunciados, a veces vacilantes, al más absoluto radicalismo. Dios empezó a ser una mera palabra, carente de sentido; el alma, una quimera, ya que sólo existe la materia; la religión, una farsa, o un cuento de viejas; el destino ultraterreno, un absurdo; sólo importaban las sensaciones y el hedonismo. Ahora comenzaba una época de felicidad colectiva para todo el género humano, liberado de las antiguas ataduras, la época de la Ilustración, la época de la Libertad, de la Igualdad y de la Fraternidad. Con estas palabras carismáticas se les llenaba la boca.

Hablaremos luego largamente de la influencia de la masonería en la Revolución. En cuanto a su influjo sobre la *Enciclopedia*, se ha dicho que entre los colaboradores de dicha obra se encuentra un

número muy grande de masones. Se ignora si Diderot lo era, pero pareciera haberlo sido, dado que la mayor parte de sus amigos lo fueron. Al menos la atmósfera que envolvió a la empresa fue típicamente masónica. Gaston Martin, en un notable estudio sobe la Masonería y la Revolución, nos ofrece un testimonio muy categórico de dicha paternidad. Según una declaración del duque en Antin, en junio de 1740, "la Orden exige de cada uno de nosotros contribuir con su protección, su liberalidad o su trabajo a una amplia obra que reunirá las luces de todas las naciones y constituirá una especie de biblioteca universal". Comentando este discurso, un orador masón precisó: "Esto, hermanos míos, no es otra cosa que el plan trazado con once años de anterioridad, de la inmensa publicación que se llamó la *Enciclopedia*."

Hay quien afirmó que la *Enciclopedia* fue la "Suma filosófica" del siglo XVIII, destinada a sustituir a la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino. Cerremos este apartado con un jugoso texto de Aníbal D'Angelo, referido a aquella obra: "De hecho, si vemos los cuatro siglos posteriores vemos cómo los influyó. Así la Ilustración no es sino la puesta en fórmulas, al tiempo intelectuales y simplificadas, de lo que ya está en la mente de una ancha proporción de las clases dirigentes europeas en la forma aún confusa del estado de conciencia. Poco a poco se ha ido armando un modo de ver el mundo, una visión de lo que importa, que sustituye el modo y visión trascendentales. La ambigua realidad del cosmos es interpretada a partir de ciertas «líneas», de ciertos perfiles que se valorizan más

que otros, dando una significación global al conjunto. Todo ello se desarrolla a partir de un cierto origen y desde allí se prolonga en conclusiones lógicas que tarde o temprano terminan por abrirse paso. Que el hombre sea naturalmente bueno y que la humanidad esté llamada a un progreso indefinido, son dos premisas formidablemente cargadas de conclusiones [...]. Es, en este sentido, un siglo de «llegada», de entrada a puerto de la nave de las ilusiones progresistas. Y la *Enciclopedia* es –entre la inmensa literatura del siglo– la quintaesencia de aquellas fórmulas y estas ilusiones." Acá D'Angelo trae a colación un párrafo del artículo "Enciclopedia", que redactó Diderot: "Hoy la filosofía avanza con pasos de gigante, somete a su imperio todos los objetos que le interesan, su voz es la voz dominante y comienza a romper el yugo de la autoridad y de la tradición, a sostener las leyes de la razón."

¿Por qué la Revolución comenzó en Francia y no en otro lugar de Europa?, se pregunta George Rudé en su libro *Europa en el siglo XVIII*. A lo que responde: "Para hacer una revolución es necesario algo más que las dificultades económicas, el descontento social y la frustración de las ambiciones políticas y sociales. Para dar cohesión a los descontentos y a las aspiraciones de las diversas clases sociales debe existir un cuerpo unificador de ideas, un vocabulario común de esperanzas y de protesta; en resumen, algo parecido a una «psicología revolucionaria» común o un modelo de «creencias generalizadas» [...]. En este caso, el terreno lo prepararon, en un primer lugar, los escritores de la Ilustración." Acertadamente observa Antonio Caponnetto

que se ha comparado el papel de la *Enciclopedia* con el que hoy ejercen los medios masivos de comunicación: "El papel de quebrar el sentido unívoco de las palabras, y de fabricar un nuevo idioma, en el ocultamiento intencional de los verdaderos significados, la ruptura del campo semántico de la tradición es la gran y terrible consecuencia de la *Enciclopedia*. Y la instalación, en su lugar, de un vocabulario nuevo que actúa en la práctica como una verdadera técnica de lavado de cerebro."

* * *

Tal fue la revolución cultural que antecedió a la Revolución sangrienta. Poco antes de mediados del siglo pasado, Antonio Gramsci, dirigente comunista italiano, trató de pergeñar cómo a su juicio sería posible llevar a cabo la revolución en Occidente. Acertadamente señala que toda revolución seria ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas. A su parecer, el último gran ejemplo histórico, el más próximo a nosotros, y, por eso mismo, el menos diverso del nuestro, es, precisamente, el de la Revolución francesa, que llegó con su influjo al resto de Europa. El período cultural anterior a la Revolución, afirma, no fue, como lo presentan los fáciles críticos teóricos, un revoloteo de charlatanes, de superficiales inteligencias académicas y enciclopédicas, que se reunían en salones aristocráticos para discutir de todo y de todos; no fue un simple fenómeno de intelectualismo pedante y

árido en torno a una nueva Biblia, la *Enciclopedia* de d'Alembert y Diderot. "Fue una revolución magnífica merced a la cual se formó por toda Europa como una conciencia unitaria, una internacional espiritual burguesa, sensible en cada una de sus partes a los dolores y a las desgracias comunes, y que fue la mejor preparación de la rebelión sangrienta ocurrida luego en Francia."

Y así, dice, acaeció que en Italia, en Francia y en Alemania se discutían las mismas cosas, las mismas instituciones, los mismos principios. Cada nueva comedia de Voltaire, cada "panfleto" nuevo era como una chispa que pasaba por los hilos ya tendidos entre Estado y Estado, y que encontraban los mismos consensos y las mismas oposiciones en todas partes y a la vez. De modo que cuando las bayonetas del ejército de Napoleón llegaran a los lugares conquistados, encontraron ya el camino allanado por un ejército invisible de libros, de opúsculos, de panfletos, derramados desde París a partir de la primera mitad del siglo XVIII, y que habían preparado a los hombres y a las instituciones para la revolución. "Más tarde, una vez que los hechos en Francia consolidaron de nuevo la conciencia, bastaba un movimiento popular en París para provocar otros análogos en Milán, en Viena, y hasta en las aldeas más pequeñas. Todo esto parece natural, espontáneo, a los facilones, pero en realidad sería incomprensible si no se conocieran los factores de cultura que contribuyeron a crear aquellos estados de ánimo dispuestos a estallar por una causa que se consideraba común."

CAPÍTULO TERCERO

Las sociedades secretas

Varios son los pensadores que han creído detectar en el telón de fondo de la Revolución, e incluso en sus propios prolegómenos, el influjo de algunas sociedades misteriosas. Resulta, pues, imprescindible abordar dicho tema.

I. La masonería

En su magnífico libro *La franc-masonería y la revolución intelectual del siglo XVIII*, Bernard Fay nos ofrece diversas pruebas de que en la lucha intelectual del siglo XVIII fue la francmasonería factor principal. Tratemos de adentrarnos en la consideración de este asunto, arduo y complejo, por cierto.

1. *Los orígenes ingleses de la masonería*

El padre Ricardo García Villoslada nos revela en su *Historia de la Iglesia Católica*, los orígenes de la masonería actual. Tuvo esta organización sus comienzos el año 1717, fecha en que se abrió en Londres "la primera gran logia". Fue allí donde se determinaron y precisaron los fines reales de tal sociedad, aparentemente filantrópica y humanitaria, que encomia la tolerancia mutua y la libertad absoluta de conciencia, si bien protegiéndose con un riguroso secreto. Dicha filantropía la propugnan realmente, pero de hecho la reservan a sus propios miembros, ayudándose mutuamente para escalar puestos de influencia. Entre ellos se consideran y se llaman "hermanos", buscando constituir una gran sociedad internacional, cuyo influjo sea realmente universal.

Se sabe que en el fondo del corazón humano, aunque se trate de ateos, late una tendencia incoercible hacia lo trascendente. Por eso los masones dieron a su agrupación un aspecto religioso y mistérico, lo cual, por otra parte, les resultaba conveniente para encubrir mejor sus fines y su verdadera naturaleza. De este modo, convirtieron sus "logias", como llaman a sus lugares de reunión, en una especie de santuarios o templos, idearon ritos, ceremonias y objetos simbólicos, capaces de alimentar satisfactoriamente el sentido del misterio, impusieron compromisos y exigieron el juramento de observar riguroso secreto acerca de sus últimas intenciones. Dividiéronse, asimismo, en multitud

de "grados" o jerarquías, desde los simplemente iniciados hasta los más altos dirigentes, a quienes probablemente nunca lleguen a conocer los que se encuentran en los grados inferiores. Para no pocas de estas cosas se inspiraron en los antiguos misterios orientales, por ejemplo los de Eleusis o de Mitra, así como en las costumbres de los gremios medievales, e incluso en algunos elementos del cristianismo, de la cábala judaica, etc. El objetivo era instituir una especie de religión naturalista, que debería un día suplantar a las demás religiones.

En cuanto a sus orígenes históricos más remotos, se han tejido diversas fábulas, todas las cuales les ayudan a permanecer envueltos en el misterio y atribuirse antigüedad legendaria. Se refieren, por ejemplo, a un arquitecto de nombre Hiram, rey de Tiro, quien, juntamente con un grupo de fenicios, ayudaron a Salomón a construir el templo de Jerusalén (cf. 1 Re 5, 15-26); de ellos se declaran sucesores o vengadores. Recurren, igualmente, a los misterios de Egipto o de Grecia, como si allí se encontrasen sus raíces históricas. También traen a colación una supuesta corporación de artes y oficios fundada en Roma por Numa Pompilio, ocho siglos antes de la era cristiana. Asimismo pretenden entroncarse en la Orden de los Templarios, etc.

Lo que parece más verosímil es cierta procedencia de quienes en la Edad Media se llamaron a sí mismos *franc-maçons*, que significa "constructores libres", o "albañiles", agrupaciones formadas por arquitectos, alarifes y maestros de obras, que se asociaban entre sí para independizarse de los gre-

mios oficiales, reconocidos como tales en cada ciudad, pudiendo así tener las manos libres para llevar a cabo grandes construcciones, sea de catedrales o de edificios públicos. El espíritu de aquellos grupos seguía siendo profundamente cristiano, aun en el siglo XVII. Se dice que esos "constructores libres", al esparcirse en todas las regiones de la Cristiandad medieval para levantar los templos del estilo gótico, que en su momento fue tan novedoso como arquitectónicamente atrevido, conservaban sus secretos profesionales. Los constructores de iglesias de esa época, en que no había arquitectos especializados o escultores profesionales, debían conocer por sí mismos un gran número de técnicas que guardaban en su memoria de generación en generación. Algunos de dichos conocimientos provenían de Francia, otros de Italia. También Bizancio, Siria y Persia aportaron su contribución al arte de las catedrales. Tales preceptos, esenciales para el ejercicio de su profesión, revestían a sus ojos carácter sagrado, por lo que custodiaban celosamente las prácticas y el secreto que los rodeaba. Es cierto que costumbres análogas se podían encontrar en otros gremios, como por ejemplo el de los impresores, pero los constructores de catedrales se sentían depositarios de una tradición más antigua y augusta. Por lo demás, entre ellos se reconocían por ciertos signos convencionales –triángulos, compases, escuadras, martillos, estrellas de cinco puntas–, emblemas que frecuentemente dejaban impresos en sus obras.

En los siglos XIV y XV había en Inglaterra quienes se llamaban *freestoremasons* o *freemasons*.

Algo semejante sucedió en otros países. Pronto los miembros de este gremio fueron adquiriendo nuevos privilegios y exenciones, con lo que llegaron a constituir una corporación poderosa, capaz de influir incluso en la política de los Estados, por lo que algunos movimientos políticos ingleses procuraron que dichas sociedades se pusiesen de su parte. Más de un noble influyente, intrigado por el secreto de los albañiles, amigo de vigilar o seguir de cerca los edificios que había encargado, y conociendo el posible potencial del grupo, se ha de haber hecho admitir, de uno u otro modo, en la cofradía.

La decadencia sobrevino en el Renacimiento. Ya no se construían casi catedrales y se erigían pocos monasterios, por lo que la importancia de los albañiles se fue diluyendo. Con todo, conservaron parte de su poder. Se construía menos, pero en cambio "se filosofaba" más, y de ese modo la corporación recaló en la política. En 1646 los *freemasons* de Londres admitieron en sus filas a miembros de una sociedad filantrópica, también secreta, que se llamaba Rosacruz –*Rose-croix*–, organizada en base a las ideas de algunas novelas de Juan Valentín Andreas, profesor de Tubinga, que vivió entre 1586 y 1654, y tomó el nombre de Christian Rosenkreuz. En el siglo XVII se fundaron logias filantrópicas de "rosacruces" bajo la presidencia de Elías Ashmole, alquimista y astrólogo, que fue al parecer quien introdujo la leyenda simbólica del templo de Salomón, como templo paradigmático de aquel que buscaban construir en los espíritus. Hoy Rosacruz es el grado 18° de la masonería.

Decíamos más arriba que en el año 1717 se fundó la gran Logia de Londres, piedra basal de la masonería universal. Fue entonces cuando la antigua masonería pasó formalmente de la construcción material de edificios a la idea de construcción espiritual de la sociedad –construcción simbólica del templo–, según las máximas del deísmo. De esa fecha data la masonería doctrinaria y filosófica, abocada a la erección del templo universal de una religión sin dogmas y de una moral independiente de toda idea religiosa.

Cuando estalle la Revolución francesa ya hacía tiempo que la masonería estaba actuando en diversas partes de Europa. Grupos numerosos de personas, que se creían de élite, trataban de crear núcleos de resistencia a la Iglesia, irritados por la doctrina que impartía y deseosos de obtener poder e independencia. Entre ellos estaban aquellos Rosacruces de que hablamos. Encontramos, asimismo, al deísta inglés John Toland, fundador de una "asociación socrática", que anhelaba someter todo al imperio de la razón y el sentido común. Desde hacía tiempo varias tendencias de ese estilo se volvían hacia la francmasonería. Cuando se creó la Gran Logia de Londres, pronto se convirtió en el centro de coordinación de aquellos grupos. Desde Londres comenzaron a extenderse por toda Europa, e incluso América. De modo que es clara la relación entre Inglaterra y la masonería. Los viajeros de ese país, fuesen diplomáticos, comerciantes o militares, se empeñaron en fundar logias por doquier.

La aparición de la masonería en las islas británicas está en directa conexión con los hechos políticos allí acaecidos. La victoria de los Hannover sobre los Estuardos, herederos aquéllos de la masonería, con la consiguiente derrota de los católicos, trajo consigo la terminación de las luchas intestinas. En torno a la corona vencedora se agruparon todas las fuerzas de la nación: nobleza, milicia, clero y burguesía. Según el punto de vista de los ingleses protestantes, la casa de Hannover era el símbolo de su unidad y de su hegemonía; en el campo político y cultural representaba para la cosmovisión de los vencedores y para los filósofos racionalistas el emblema de la sabiduría política y el más perfecto ejemplo de un gobierno "ilustrado". Tal atribución no fue fortuita y la masonería contribuyó a su logro más que cualquier otra fuerza social, poniendo al servicio de los Hannover los ingentes recursos de su propaganda. En cualquier lugar donde se instalase una logia, se colocaba bajo la égida de la autocracia inglesa de los Hannover, protestante y liberal.

Bernard Fay destaca la influencia de una figura relevante para nuestro propósito. Se trata de Jean-Théophile Desaguliers, hijo de un pastor hugonote, nacido en La Rochele en 1683. Sus primeros años fueron arduos, ya que los hugonotes estaban en la mira de los reyes de Francia, al punto que su familia debió emigrar muy pronto para Inglaterra, radicándose en Londres, donde Jean, nombrado capellán de un templo francés hugonote, acabó por convertirse en el gran pedagogo de la Inglaterra hannoveriana. El espíritu de Desaguliers se trasunta por doquier en el libro *Las Constituciones de los francmasones, con la historia, deberes y reglas de esta antigua y venerable fraternidad. Compuesta para*

uso de las logias. La obra, traducida al francés, incluye una parte histórica y una exposición sistemática de los deberes de los francmasones. Al comienzo se puede leer: "Adán, nuestro primer padre, creado a imagen de Dios, el gran arquitecto del universo, debe haber vivido con las ciencias liberales y la geometría grabadas en su corazón [...]" Dichos conocimientos, prosigue diciendo, pasaron a sus hijos, particularmente Caín y Set, pues Abel, al morir tan joven, no contó con el tiempo suficiente para completar sus estudios, quedando así trunca su formación "masónica", mientras que su hermano Caín, capaz de construir una ciudad, se reveló como albañil eminente. Posteriormente los profetas, el pueblo israelita y el rey Salomón recibieron y desarrollaron el arte de la masonería. Ello no significa que fuese ignorada del todo por otras naciones, como los asirios, los egipcios y los griegos. De allí pasó al imperio romano, penetrándolo hasta el último rincón de su dominio. Así fue como llegó a Inglaterra, donde los sajones, que por su manera de ser y su concepción de la política tenían predisposición a la libertad y a la filosofía, la acogieron con gozo y la hicieron progresar a lo largo de los siglos; los tiempos modernos, por fin, y la dinastía de los Hannover le restituyeron todo el esplendor y la importancia que habían conocido en sus mejores épocas. A Cristo sólo se lo menciona como "el Gran Arquitecto de la Iglesia".

La historia masónica de la humanidad, seguimos leyendo en la obra de Desaguliers, se confunde con los progresos científicos y materiales que el hombre ha ido logrando desde la creación del

mundo para instaurar un orden socio-político acorde con las nuevas ideas, que no son sino una reposición de las primitivas. "Un masón está obligado por su profesión a obedecer la ley moral; y si tiene una comprensión juiciosa del arte nunca podrá ser un ateo estúpido, ni un libertino irreligioso [...]. Lo más conveniente es no obligar [a los masones] a pertenecer a otra religión que no sea aquella sobre la cual todos los hombres están de acuerdo, con facultad de elegir sus propias opiniones individuales, de modo que basta con que sean gente buena y veraz, honrada y proba, cualesquiera pudiesen ser las diversas religiones o sectas a las cuales pertenezcan, de modo que la masonería habrá de ser el centro de unión y el medio de crear una verdadera fraternidad entre personas que sin ella quedarían para siempre divididas." La nueva masonería aparece así como una especie de telón de fondo de todas las religiones reveladas, en el supuesto de que ya no hay distinción entre lo terrestre y lo sobrenatural. No se tratará, pues, de destruir las iglesias, sino de reemplazarlas, merced a la instauración de las nuevas ideas.

Guillermo Gueydan de Roussel, en un excelente capítulo de su libro *El Verbo y el Anticristo*, bajo el nombre de "La conquista de la opinión pública francesa de parte de Inglaterra en el siglo XVIII", destaca el posible influjo masónico de la *Enciclopedia* de Chambers, a que anteriormente aludimos. Allí se llama a los francmasones *a very ancient Society of body of men*, remedando y buscando reemplazar el concepto cristiano del cuerpo místico. Diderot se inspiraría en ella. Había que establecer

un gran cuerpo universal, fundado en el cosmopolitismo de la igualdad, la libertad y la fraternidad.

Bernard Fay señala que la masonería conservó la antigua tradición que tenía su origen en las corporaciones medievales, de dividir en dos niveles a sus miembros: aprendices y compañeros. Desde el principio trataron de elegir con cuidado a sus candidatos. Debían ser sanos, de buena presencia, de integridad ética y, en lo posible, no carentes de influencia social. A juicio de la secta, la Iglesia era la culpable de que la civilización fuese a la deriva. Se hacía preciso ofrecer al mundo una nueva aristocracia, fundada en hombres sabios y nobles. De dicha idea brotó la estrecha unión que medió entre la nobleza y la masonería en la Europa del siglo XVIII. No ignoraban los nobles que al incorporarse a las logias ponían en peligro algunos de sus antiguos privilegios, pero al mismo tiempo presentían que adquirirían títulos nuevos y una autoridad reforzada. Frente a una monarquía de tendencia centralizante no podían menos que sentirse fuertemente atraídos por esta sociedad internacionalista donde se les trataba con respeto y donde podían hacer gala de sus atractivos personales y de sus aficiones más entrañables. Apreciaban los discursos, los brindis, el espíritu de filantropía que se cultivaba en la sociedad y, sobre todo, su exaltación de un "modo de vivir filosófico". Se les ofrecía, asimismo, ceremonias misteriosas y solemnes, ritos de iniciación, reuniones periódicas, grandes encuentros trimestrales, imponentes reuniones anuales en las que todos los masones de Londres se hacían presente con su uniforme ritual, su mandil y sus insignias, desfilando por las calles antes de reunirse en un banquete y elegir al gran maestre. En realidad no era sino un remedo de lo que anteriormente hacía la Iglesia católica, con su liturgia, sus dogmas, su moral, su preocupación por las obras de misericordia espiritual y corporal. Tal triunfo se debe principalmente al Desaguliers, el hugonote lúcido, quien dio a la sociedad el impulso intelectual que la lanzó a la conquista del mundo.

El influjo de la masonería llegó a las fuerzas armadas, quienes tuvieron un papel importante en su propagación, no sólo en las islas británicas, sino también en las colonias inglesas de América, de la India y de Gibraltar, todo ello promovido por oficiales de carrera. Otro fenómeno que caracterizó a la masonería inglesa fue que el clero anglicano entró en masa en sus filas. El trabajo de descristianización en Inglaterra se hizo en buena parte desde dentro del cristianismo. La masonería fue el principal instrumento de dicho proceso, aportando elementos racionalistas y mitos no cristianos a la vida religiosa de Inglaterra, como lo haría luego en todo Europa. A partir de entonces las logias masónicas y el clero de las iglesias se imbricaron mutuamente.

Así la masonería se fue extendiendo sin pausa. La Iglesia advirtió el peligro y fue entonces cuando el papa Clemente XII publicó la primera bula de excomunión.

2. *La tesis de Barruel*

Nos vamos a detener en la tesis del padre Barruel sobre el tema que nos está ocupando. A su juicio hubo un complot masónico en regla, minuciosamente preparado de antemano, y luego puntualmente dirigido. "En la Revolución francesa todo, hasta sus crímenes más espantosos, todo ha sido previsto, meditado, combinado, resuelto, estatuido [...] por hombres que tenían el hilo de las conspiraciones urdidas en las sociedades secretas." Así Barruel resume la historia de lo que llama "el jacobinismo".

¿Quién era Augustin Barruel, a veces llamado de Barruel? Nació en 1741. Su padre había sido funcionario de la cancillería en el Parlamento de Grenoble. El joven Agustín estudió en el colegio de los jesuitas, donde enseguida se destacó por su brillante inteligencia. Pronto se sintió llamado al sacerdocio, y entró a los quince años en el noviciado de la Compañía de Jesús. Tras terminar sus primeros estudios fue enviado a Toulouse como profesor de humanidades. Poco después sucedió algo que jamás se hubiese imaginado. En 1764 el Parlamento de París, compuesto en su mayoría por magistrados jansenistas y galicanos, decidió suprimir la Orden fundada por San Ignacio en el ámbito de Francia. Barruel tenía por aquel entonces 23 años. Su vocación era sólida, y puesto que el exilio se le volvió necesario si quería ser fiel a su compromiso religioso, prefirió trasladarse a Alemania, donde pronunció sus primeros votos. Luego fue enviado a Bohemia, para ejercer la docencia, más adelante a Moravia, y finalmente a Viena. El periplo por Alemania y Austria le permitió conocer de cerca los progresos del espíritu racionalista, y de observar hasta qué punto la masonería y el filosofismo habían logrado contaminar a los intelectuales y dirigentes de aquellos lugares. En 1773 Clemente XIV suprimió la Compañía en todo el mundo. Buena parte de sus miembros pasaron a ser sacerdotes seculares. Así lo hizo Barruel, partiendo poco después a Italia, en compañía de un joven del que era preceptor. Luego retornó a Francia en 1774. Luis XVI acababa de acceder al trono y Barruel saludó ese hecho publicando su primera obra: *Oda para el glorioso advenimiento de Luis Augusto*.

Ahora contaba con bastante tiempo libre, lo que le permitió dedicarse al estudio con mayor intensidad. Adversario resuelto del "filosofismo" y de la impiedad, estaba dotado de un fogoso talento de polemista que lo llevó a impugnar los principios mismos de la Revolución, sin esperar a 1789. Inmediatamente el partido de los "filósofos" vio en él a un enemigo peligroso y apuntó sus cañones literarios en contra suyo. Era el año 1784. Barruel respondió en un periódico valiente, *L'Anée littéraire*, que no temía atacar a Voltaire y a otros "filósofos" en boga. En 1788 tomó la dirección del *Journal ecclésiastique*, donde escribiría hasta 1792. Cuando se abrieron los Estados Generales, fue uno de los representantes del clero. Allí se opuso con llamativo coraje a la implantación del divorcio y la Constitución Civil del clero, episodios de que luego trataremos con la debida extensión.

En 1789, el año mismo en que estalló la gran revuelta, publicó una obra que llamó *Discurso sobre las verdaderas causas de la Revolución*. Allí se ve cómo desde el principio comprendió cabalmente las motivaciones profundas del levantamiento. A su juicio, fueron principalmente dos. La primera era de orden sobrenatural, a saber, la voluntad de la Providencia de Dios, que quiso castigar a Francia por haber dado a Europa durante todo el siglo XVIII un ejemplo perverso de desorden intelectual y moral. La segunda causa, de orden natural, era la existencia de un complot contra la Iglesia y el Estado conducido por un grupo de "iluminados", los llamados "filósofos". La tarea de estos últimos, sostiene, se vio favorecida por la decadencia del clero, ella misma provocada por el nombramiento de obispos mediocres, elegidos demasiado a menudo por razones mundanas, sin tener en cuenta su aptitud religiosa y cultural; esto mismo forma igualmente parte del castigo providencial. Por lo demás, en su libro, el autor analiza con mucha precisión el estado político de Francia; si bien sostiene la monarquía absoluta, la distingue cuidadosamente de la tiranía, ya que el rey, como explica, debe respetar el orden natural, o lo que el *Ancien Régime* llamaba las leyes fundamentales del Reino, así como la autoridad divina de la cual es vicario en el orden temporal. Barruel fue, sin duda alguna, el precursor de una serie de brillantes pensadores contrarrevolucionarios, a los que luego nos referiremos más puntualmente.

En 1790, es decir, en años ya aciagos, publicó varios folletos sobre el "juramento cívico". Al año

siguiente dio a conocer un estudio: *Cuestión nacional sobre la autoridad y sobre los derechos del pueblo en el gobierno*, donde examina la Constitución Civil del clero, rechazándola de manera frontal. Obviamente no era posible que ello quedase impune, por lo que en 1792 debió esconderse para salvar el pellejo, y tras cambiar varias veces de alojamiento, escapó a Normandía para embarcarse luego a Inglaterra. Allí fui cordialmente recibido, ya que si bien la opinión pública inglesa al principio había considerado favorablemente la Revolución, dado que todo el *"establishement"* estaba imbuido de ideas masónicas, poco a poco, ante el espectáculo de las atrocidades que se cometían en Francia, el entusiasmo había mermado. El libro del diputado de los Comunes Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución de Francia*, que tuvo gran repercusión, no dejó de contribuir al esclarecimiento de los ingleses.

En 1795 apareció su gran libro: *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*. Allí atribuye la gestación del hecho revolucionario a una triple conspiración, la de los incrédulos, que buscaban derribar el cristianismo; la de los republicanos y francmasones, que querían derribar los tronos; y, finalmente, la de los iluminados, que apoyándose sobre los primeros, unían la impiedad y la anarquía para derribar toda religión y toda autoridad. El libro fue impreso en Londres en 1797, suscitando una enorme polémica. Los masones le respondieron con numerosos escritos. Burke, poco antes de morir, le envió una felicitación donde le decía que la obra "haría época en la historia de los hombres".

Después de diez años de exilio, Barruel volvió a su patria en 1802, al año siguiente de que se firmase el Concordato entre el papa y Napoleón, que suscitó tantos problemas. Allí siguió estudiando y escribiendo, si bien bajo la vigilancia de la policía, en razón de haber sido antiguo emigrado. Mantuvo entonces arduas polémicas con el ex-sacerdote Grégoire, entonces senador, principalmente sobre el tema de la soberanía del pueblo. En 1815 tuvo la alegría de ser readmitido en la Compañía de Jesús, que el papa Pío VII había restaurado solemnemente. Aunque ya anciano, se abocó a escribir una gran obra para refutar la filosofía de Kant. Pero no tuvo tiempo de terminarla. Murió en 1820, a los 80 años de edad.

Su obra es impresionante. Toda una existencia consagrada a trabajar por la buena causa. Pero pronto, tras ser casi universalmente calumniado por los enemigos de la Iglesia y de la Cristiandad, pasó al olvido, principalmente por la acción incansable de los masones, dedicados a desacreditarlo. En torno suyo se hizo la más espesa conspiración del silencio. Quizás lo que más temieron sus enemigos fue la lucidez con que logró descubrir y denunciar los fines reales y teológicos de la Revolución.

No son pocos los que se han burlado de su tesis del "complot", acusándolo de ingenuidad simplificadora o de apego a las teorías conspiracionistas. Sin embargo, a fines del siglo XIX, después del triunfo de la masonería en Francia bajo la Tercera República, algunos escritores masónicos reconocieron la realidad del complot antes y durante la Re-

volución, haciendo de ello un timbre de gloria para su secta. Gracias a Dios, la obra capital de Barruel ha sido recientemente sacada del cofre de la historia, donde estuvo encerrada por siglos, gracias a la editorial *"Diffusion de la Pensée Française"*, en dos gruesos volúmenes. Sea lo que fuese de la "tesis conspirativa" de Barruel, lo cierto es que su juicio se funda en una rica documentación conservada en distintos lugares, pero sobre todo en los archivos de la Compañía de Jesús. El jesuita afirma la existencia de dos centrales secretas de la Revolución: la masonería y los "iluminados" de Baviera. Trataremos separadamente de ambas fuentes. Por el momento nos centraremos en las grandes logias de Francia, a las que pertenecieron los principales dirigentes de la revolución cultural que precedió a la sangrienta. Nadie hoy podrá negar que fue el duque de Orleans, gran maestre del Gran Oriente, quien contribuyó de manera fundamental a la financiación de la Revolución sangrienta. Asimismo en sus respectivas *Mémoires*, varios jefes revolucionarios, como por ejemplo Lafayette, hablan de una "mano invisible" que dirigía los acontecimientos. También Augustin Cochin, Mons. Debassus y Bernard Fay, todos especialistas en la historia de las sociedades secretas, han creído constatar algo semejante.

Pruebas no faltan, y nos las ofrece puntualmente el mismo Barruel, de lo que en el siglo XVIII estaban tramando las logias de Francia, en conexión con las de otros países de Europa. Del Comité Central del Gran Oriente Francés de París salió un manifiesto "a todas las Logias masónicas", por el cual

"todas las Logias son intimadas a confederarse, a unir sus esfuerzos para sostener la Revolución, hacerle por doquier partidarios, amigos, protectores, propagar su llama, suscitar su espíritu, excitar el celo y el ardor en todos los países y por todos los medios que estén en su poder". Este manifiesto fue enviado a Inglaterra, y también a Viena, donde el emperador José II tuvo un ejemplar, firmado por Felipe de Orleans. Desde que aquella orden llegó a las Logias de los diversos países, todos los periodistas se pusieron de acuerdo en cantar loas a la Revolución y a sus principios. Los escritores siguieron a los periodistas. En Alemania, Holanda e Inglaterra comenzaron a aparecer simultáneamente libros y folletos incendiarios y de masiva distribución, sobre la libertad, la igualdad y los derechos del hombre, todos sospechosamente al mismo tiempo. Más adelante, cuando estallaran las primeras guerras en el período revolucionario, los ejércitos franceses lograrían triunfos con extraña facilidad. Era que sus enemigos estaban ya "preparados" gracias al espíritu de defección sembrado previamente por la inteligencia masónica en los filas de los ejércitos europeos. En algunos casos llegaron a invitar a los comandantes franceses revolucionarios a penetrar en el territorio de sus propias patrias, asegurándoles que serían bien recibidos por la población local, e incluso aclamados como libertadores.

Es claro que resulta conveniente matizar la tesis de Barruel, para no caer en simplismos. La masonería no era una sociedad compacta y totalmente monolítica. Como ha escrito Albert Ollivier: "En

verdad las 629 logias con que contaba Francia en 1789 estaban muy lejos de manifestar una total obediencia a su Gran Maestre, no solamente porque se imponían diferencias de doctrina y de origen, sino también porque la amalgama de las condiciones sociales de sus adeptos –aristócratas, eclesiásticos, burgueses– confería a las logias un carácter eminentemente local." También Jean Dumont que simpatiza fraternalmente con Barruel, señala: "Se conocen también casos de logias masónicas claramente cristianas y además monárquicas, que no solamente no apoyaron la Revolución sino que la combatieron y la retardaron." De ahí que no parece exacto pensar que de hecho hubo una especie de central de "genios", reunidos en torno a una mesa, desde donde se planeó, con fechas y nombre de personas concretas, los sucesivos momentos de la Revolución. En la realidad varios dirigentes se matarían luego entre sí, lo cual muestra que no todo fue tan rectilíneo. Pero que hubo una conjura, al menos genérica, creemos que es innegable. Por eso pensamos que la intuición capital de Barruel, testigo presencial y fidedigno de los hechos, responde sustancialmente a la realidad. El mismo autor cita las palabras de un diputado masón, el conde de Virieux: "Yo no les diré los secretos que llevo en mi interior, pero lo que creo poder decirles es que todo esto es más serio de la que piensan; lo que se trama es una conspiración tan bien urdida y tan profunda, que será bien difícil tanto a la Religión como a los Gobiernos no sucumbir." Recurriremos, pues, ampliamente a los dos tomos del padre Barruel, reimpresos hace me-

nos de diez años, para exponer el influjo de las sociedades secretas en la Revolución.

3. *Penetración masónica en la Francia pre-revolucionaria*

Vayamos a la Francia que precedió a los acontecimientos revolucionarios, en pleno siglo XVIII. Ya en la época de Luis XV, los "filósofos" y los masones trabajaban de consuno, de modo que se hace imposible exponer los progresos de los unos sin atender al de los otros. Se trataba de una auténtica comunidad de odios y de sistemas, escribe Barruel, de una sola y misma conspiración, que a veces apuntaba a los altares de Cristo, y otras a los tronos de los reyes. De hecho casi todos los "filósofos" franceses se incorporaron a la masonería, y ello desde varios años antes de la Revolución. Sólo Voltaire se resistió a ingresar en dicha organización. Pero a los 80 años cayó del caballo, como Saulo, entendiendo que lo que escribía era totalmente coherente con lo que pensaban las logias. Se inscribió entonces en el "Gran Oriente" de París.

Varias fueron las logias de Francia congregadas bajo diversos nombres: "Amigos Reunidos", "Reunión de Extranjeros", "San Luis de Martinica", "Elección", "Contrato Social", "Centro de Amigos", etc. Esta última, constituida el día antes de que se reunieran los Estados Generales, funcionaría durante toda la Revolución, incluida la época del Terror. Sieyès formó una nueva logia en el Palacio Real, llamada "El Club de los Veintidós". Otros hermanos exaltaban la libertad y la igualdad masónicas en la "Logia del Candor", balbuciendo ya los futuros "Derechos del hombre".

Los elementos más puros y más activos de la masonería se encontraban en la "Logia de las Nueve Hermanas", así llamada quizás en homenaje a las nueve musas, hijas de Zeus, que patrocinaban las artes y las ciencias. En ella se reunían Condorcet, Desmoulins, Danton, el padre Noel, el padre Mulot, y otros. Allí se predicaba la "sabiduría" y la "virtud", se inculcaba, con untuosa solemnidad, un culto superior y más antiguo, más amable y más "filosófico" que el de los católicos, demasiado primitivo y vulgar, se postulaba la justicia social y algunas reformas jurídicas. Pero, por sobre todo, se propiciaba la difusión de "las luces", en la admiración más rendida a las enseñanzas de la revolución de los Estados Unidos, inculcándose el culto del porvenir, tal como el curso inexorable del progreso se hallaba en vías de prepararlo.

En 1773 se llegó a unificar, al menos teóricamente, todas las logias en una Gran Logia Nacional, el Gran Oriente Francés. Esta Gran Logia, independiente de la matriz inglesa, era dirigida por una Asamblea de "Venerables". Su gran maestre fue nada menos que Luis Felipe de Orleans, duque de Chartres, primo del rey Luis XVI y futuro "Felipe Igualdad". Dado el carácter individualista de los franceses, sólo después de algunas vacilaciones se logró organizar este gran maestrazgo, el cual se convirtió en el centro de toda la acción proselitista en

el Reino. Al Gran Oriente pertenecían los diputados de las logias distribuidas en las diversas ciudades del país, con el encargo de transmitir las órdenes de la logia central y de notificar su ejecución. Por temor a que un falso hermano o incluso un masón extraño al control del Gran Oriente se mezclase con los verdaderos adeptos sin ser por ellos conocido, contaban con una palabra clave, un santo y seña que cambiaba todos los semestres, regularmente enviado por el Gran Oriente a todas las logias que de él dependían.

Así el influjo de la masonería se fue extendiendo paulatinamente en Francia. Su programa hecho de ideas simples, casi rudimentarias, como las de libertad, igualdad, fraternidad, razón, progreso, sin entrar en sutilezas, logró que a la larga dichas ideas se convirtiesen en patrimonio social, e incluso se fueran transformando en certidumbres colectivas. Por lo demás, el ritual barroco que se practicaba en las logias, los banquetes solemnes, así como su jovialidad pomposa y afectada, si bien podían repugnar a un espíritu selecto, al estar envueltas en cierto ropaje de misterio y misticismo, llegaron a crear una "atmósfera" intelectual. Como escribe Bernard Fay, "más que ninguna otra fuerza, más que ningún otro cuerpo constituido en el siglo XVIII, la masonería supo atraer a los hombres, despertar en ellos el deseo y la curiosidad". A nosotros nos podrá parecer ridículo el ritual masónico, con sus mandiles, escuadras, martillos, compases, la fraseología indigesta inspirada en la cábala, el talmud, los filósofos neoplatónicos, árabes u orientales, superficialmente estudiados o mal compren-

didos, que no pueden sufrir parangón alguno con la ascética y la mística católicas, desde Santa Teresa a Charles de Foucauld, pero sin embargo en aquel tiempo no dejaron de resultar atractivos y hasta fascinantes para personas más curiosas que refinadas. Asimismo suscitó interés su ideario filosófico, tan simple y limitado como el que ellos ofrecían. Particularmente atraía el recurso al secreto y el misterio, que le daba a la secta cierto carácter esotérico. Otro tanto se diga de su convocatoria a la fraternidad universal. Lo cierto es que lograron crear una atmósfera nueva, recurriendo al poder de la imaginación. "Así fueron llevando adelante su cruzada –escribe Fay–. Su gran invención fue instaurar en el mundo bajo el nombre de «fraternidad» o «amor fraternal», la era de la camaradería, heredera y reemplazante de la caridad cristiana, como que su gran obra intelectual y mística es sustituir a las religiones dogmáticas y al misticismo espiritualista, una religiosidad científica y un misticismo cósmico."

La novedad que presentaban al mundo de su época no carecía de un encantador anacronismo. Apelaban nada menos que a volver al estado puro, previo a la civilización corruptora. En una de sus instrucciones leemos: "La primera edad del género humano es la de la naturaleza salvaje y grosera. La familia es la única sociedad; el hambre, la sed, fáciles de contentar, un abrigo contra la injuria de las estaciones, son las únicas necesidades de este período. En este estado el hombre gozaba de los dos bienes más estimables: la igualdad y la libertad; gozaba de ellos en toda su plenitud; habría gozado de ellos para siempre si hubiera querido seguir la

ruta que le indicaba la Natura [...]. Luego, se desarrolla en los hombres un germen desgraciado, y su calma, su felicidad originaria desaparecen. A medida que las familias se multiplicaban, los medios necesarios para su sostén comenzaron a faltar; la vida errante o nómada cesó, nació la propiedad [...]. Aquí, sin duda, vieron cómo podían entreayudarse; cómo la prudencia y la fuerza de un individuo podían gobernar a diversas familias reunidas, y proveer a la seguridad de sus campos contra la invasión del enemigo; pero aquí la libertad fue arruinada en su base, y la igualdad desapareció [...]. Por eso los salvajes son, en el máximo grado, los más esclarecidos de los hombres, y quizás también los únicos libres [...]. Nosotros hemos tenido la libertad, y la hemos perdido para reencontrarla, y para no perderla más [...]"

Las logias se mostraban como el lugar donde todos los franceses, más allá de la clase a que pertenecían, podían reunirse en un pie de igualdad y con una sensación de fraternidad que hacía pasar a segundo plano las cuestiones religiosas propiamente dichas. Al antiguo espíritu de la nobleza francesa, unida en torno a los valores tradicionales, a la caridad que había enseñado la Iglesia, la masonería sustituye la camaradería universal, fundada en la solidaridad, que busca remedar y hasta suplir la vieja catolicidad. Uno de los masones escribía, en 1785, que la más grande ventaja entre las que la secta ofrece a sus integrantes es que "todo miembro de la orden tiene derecho a entrar en todas las logias del mundo". Así fue penetrando la masonería en el tejido mismo de la sociedad francesa.

La imagen que daba en Francia un cristianismo históricamente fragmentado por las luchas intestinas que el paso de los años no había logrado subsanar, ya que sobrevivían, aunque fuese de manera solapada, coadyuvaba a valorar la capacidad unitiva de la masonería.

Doble era su propuesta. La primera, en relación con la Iglesia, vulnerar a dicha institución, destacando sus defectos, reales o imaginarios, en orden a suplirla; la segunda, frente a la civilización monárquica y católica de Francia, actuar al modo de un disolvente, no oponiéndosele brutalmente, sino de una manera sutil, corrosiva y continua. Esto último, sobre todo, se manifestaba en sus rituales, donde ya se iban bosquejando los hechos futuros. Una de las pruebas iniciáticas por las que la masonería hacía pasar al aspirante, y ello ya antes de la Revolución, consistía en hacerle llevar a cabo la ejecución en efigie de un rey de Francia, sobre un maniquí que representaba a Felipe el Hermoso, el mismo príncipe que había suprimido la Orden de los Templarios. El iniciado se trocaba en asesino. Pero el que había de ser vengado no era ya Hiram, sino Jacques de Molay, el Gran Maestre de los Templarios, y aquel al que había de matarse era un rey, Felipe el Hermoso. Cuando el adepto salía del recinto sagrado, llevando la cabeza de ese rey exclamaba: *Nekom*, lo he matado. Un masón arrepentido le detalló a Barruel las variantes de las ceremonias que realizaban. En una de ellas se le presentaba al aspirante tres maniquíes que figuraba al papa Clemente V, el rey Felipe el Hermoso y el Gran Maestre de Malta. Sus cabezas estaban cubiertas

con el atributo de sus respectivas dignidades. El pretendiente debía jurar odio y muerte a esas tres cabezas malditas. Debía abatirlas, una a una, mientras gritaba: ¡Venganza! ¡Venganza!

Señalábamos poco ha que la masonería se fue introduciendo gradualmente en la sociedad francesa. ¿Llegó en algún momento hasta los propios *reyes*? Al monarca en persona no se le podía iniciar. Ello habría sido una imprudencia grave y peligrosa. Pero sí se podía halagar su vanidad, declarándolo protector de la masonería. A veces en los banquetes masónicos se realizaban brindis en su honor y en el de los miembros de su familia. El objetivo era claro: asegurarse la supervivencia y aventar sospechas. De este modo, afirma Barruel, se puede decir que si bien la realeza no fue "iniciada", sí fue "inoculada". Lamentablemente los reyes soportaron este extraño patrocinio. Según Fay, hay derecho a suponer que antes de 1764, el mismo Luis XV fue englobado de esa forma en el espíritu de la masonería, aunque sin coincidir explícitamente con ella. En otros países hubo soberanos muy destacados que dieron un paso más, patrocinando sin ambages la secta. En Prusia, por ejemplo, Federico II no se contentaba sólo con protegerla sino que llegó a gobernarla, y a veces con dureza, sacando de ello excelente rédito para su política internacional, como por ejemplo en orden a consolidar la alianza angloprusiana. En Suecia, después de un período de incertidumbres, el rey Gustavo III se avino a favorecerla, colmándola de favores.

Asimismo la masonería trató de introducirse en el ambiente de la *nobleza*. Comenzó haciéndolo

en Inglaterra, donde los dos primeros Grandes Maestres fueron nobles. Cuando la secta entra en Francia la preside el duque de Antin, a quien lo sucede Luis de Borbón, conde de Clermont. Después, en 1771, el duque de Chartres, más tarde duque de Orleans, Felipe, el más rico de los grandes señores de Francia, fue nombrado Gran Maestre. Por lo general las clases altas respondieron positivamente a la masonería. En la propia Rusia, reacia durante mucho tiempo a los avances de la secta, se inauguró, en 1771, una logia de filiación inglesa en la que ingresó buena parte de la nobleza moscovita, ávida de misterio e interesada por las nuevas ideas de los "filósofos".

Pero quedémonos en Francia. Asegura Crane Brinton, profesor en la Universidad de Harvard, que en aquella nación "casi todos los nobles y los banqueros ambiciosos, casi todos los intelectuales, eran masones". Bernard Fay destaca lo curioso del espectáculo en esos años febriles en que se incuba la Revolución. La masonería apuntó con evidente predilección a la alta nobleza para que mediante ella se pusiese de moda en los sectores dirigentes y lograra así imponerse su propaganda filantrópica, igualitaria y antinobiliaria. De parte de la alta nobleza fue una especie de "suicidio masónico". De ahí el error de tantos historiadores, agrega, que se empeñan por ver en la Revolución el resultado final de los "abusos" del *Ancien Régime*, y sólo se limitan a encontrar causas económicas y sociales, pasando por alto el papel decisivo que en dicho proceso cumplió la alta nobleza, sin el cual jamás la Revolución hubiera podido ponerse en movimien-

to. En los dos primeros años de la Revolución, observa Fay, tanto el impulso inicial como los fondos revolucionarios y los jefes revolucionarios, provienen de las clases nobiliarias. Si el duque de Orleans, Mirabeau, Lafayette, la familia de Noailles y demás nombres tocados por el liberalismo, no hubiesen desertado de las filas de la aristocracia para servir el ideario revolucionario, les habría faltado a los rebeldes el apoyo que les permitió triunfar desde un principio. Ahora bien, concluye el pensador francés, "todos los nobles que se sumaron de golpe a la causa de las ideas nuevas, perdiendo con el tiempo sus fortunas, situación, categoría social y la propia vida, todos eran masones, y no se podrá ver en todo esto un juego del azar so pena de negar la evidencia".

El más brillante de ellos, el que dio el ejemplo a los demás, el que verdaderamente impuso la moda entre la joven nobleza de Francia, ávida de novedades, fue el marqués Gilberto de Lafayette, atraído por la masonería entre 1773 y 1776. Interesante esta figura, de la que anteriormente hemos hecho alguna referencia. Movido por razones diversas: el entusiasmo militar, o el gusto de la libertad, o el deseo de vengar a Francia que se había visto humillada por los ingleses, o el anhelo de defender una causa que juzgaba noble, resolvió embarcarse con un grupo de camaradas hacia América del Norte, previa anuencia de la Corona, en un navío fletado por su cuenta, para colaborar en la guerra de independencia de los Estados Unidos. Él esperaba que tanto el Congreso como Washington se sentirían halagados al recibir a un señor de tan alta categoría, confiriéndosele enseguida el grado de general. Pero su esperanza quedó defraudada. Sea lo que fuere, sintiéndose en cierta ocasión desanimado por sucesivas derrotas de los norteamericanos, oyó hablar de la masonería, y solicitó su ingreso en la logia "Unión americana". La ceremonia de recepción tuvo lugar bajo la presidencia de Washington, quien ofició allí a título de maestro masón.

Cuando Lafayette volvió de América era, juntamente con Franklin, la figura estelar de Europa. La gente común se le acercaba para saludarlo reverentemente, y algunos llegaban a ponerle coronas de laurel en la frente; en la Ópera, cuando se advertía su presencia, los cantantes eran capaces de interrumpir el espectáculo para entonar arias en su honor; las mujeres más hermosas de París se le ofrecían; la reina misma se complacía en conversar con él; el rey, incluso, lo recibía en audiencia privada. Cuando descansaba de sus ocupaciones, se le veía en su hogar, jugando con sus hijos, bajo la mirada enternecida de un piel roja que había traído de América en calidad de sirviente y que llamaba a su amo "padre mío". Tales actos y circunstancias conmovían a todos los corazones, educados en el sentimentalismo de Rousseau, pero en especial ofrecían a la sociedad embelesada la fascinante imagen de un gran señor filósofo y masón. Ese joven, apuesto y encantador, pertenecía al linaje de los Noailles, uno de los más ilustres de Francia, y se había cubierto de gloria en los campos de batalla. "Pero, con todo esto no habría sido nada –comenta Fay– si su personalidad frívola y brillante no hubiese estado adscripta a un grupo, si a su alrededor no

hubieran existido personas que le proveyesen de las ideas que necesitaba y encaminaran en alguna dirección fervores propios que se dispersaban a los cuatro vientos [...]. De hecho se sometió siempre a la disciplina masónica."

También la masonería trató de introducirse en el *clero*, y lo hizo con gran astucia, buscando que los sacerdotes comenzasen a poner en cuestión la doctrina teológico-política tradicional, y creyesen que para estar con los tiempos debían adoptar una concepción nueva de su papel y de sus objetivos. Desaguliers, autor de las *Constituciones de los francmasones...*, explica en detalle cómo en una época en que las diversas religiones habían llegado a un callejón sin salida, únicamente la masonería podía asegurar la unión de la humanidad y formar un cuerpo universal, reemplazando así a la Iglesia católica, ya perimida. He ahí la religión de los tiempos nuevos, por encima de las viejas religiones, exhaustas y superadas, que sólo podrán ser "toleradas" a título de "opiniones" dentro de la sociedad. Tal fue la inteligente estrategia a la que se recurrió para corroer a la Iglesia desde adentro.

De hecho las logias contaron en sus filas con un número grande de eclesiásticos del clero secular y regular. Se ha dicho que hacia 1789, la cuarta parte de los masones franceses era gente de Iglesia. Es probable que no hayan pasado de los primeros grados. Es también posible que, seducidos por la estrategia de camuflaje a que acabamos de aludir, muchos no vieran incompatibilidad entre la fe y su pertenencia a la masonería. Más aún, no han

de haber faltado quienes considerasen la masonería como una fuerza que podría utilizarse en servicio de la fe. ¿Acaso no hablaban ambos –la Iglesia y la masonería– de las mismas cosas, del hombre, de sus derechos, de la solidaridad, de la virtud, de la felicidad? Sólo así se explica la actitud del conde José de Maistre, orador de la logia de Chambéry, capital del departamento francés de Saboya, quien soñaba con crear en la masonería un estado mayor secreto que hubiera hecho del movimiento un ejército pontificio al servicio de una teocracia universal. Pronto se daría cuenta de su grave error y pasó a enrolarse en las filas de los pensadores contrarrevolucionarios.

Para resolver tantos equívocos y ambigüedades, la Iglesia creyó necesario tomar claramente posición contra la masonería. Los jesuitas fueron los primeros en sospechar de aquella sociedad secreta, prohibiendo a sus miembros que se incorporasen a ella. Algunos obispos aprobaron públicamente a los párrocos que negaban los sacramentos o la sepultura eclesiástica a los masones notorios. En 1738, por la bula *In inminente*, Clemente XII condenó enérgicamente a la masonería, y trece años más tarde Benedicto XIV renovó dicha sentencia. Los galicanos, no ocultando su secreto aprecio por aquella secta, se las ingeniaron para que las bulas pontificias no fuesen publicadas en el reino de Francia.

Ellos insistieron en que no eran sino una sociedad filantrópica, y que nada obstaba a que sus miembros mantuviesen sus creencias particulares.

Lo único que la masonería exigía era seguir la religión realmente universal, aquella en que todos están de acuerdo, la que se reduce a ser sinceros, bondadosos, modestos, solidarios, personas de honor. Tal es la religión natural, desembarazada de dogmas, sin los simbolismos del cristianismo, por más que ellos estableciesen otros, la religión fundada sobre un vago "deísmo", por el cual se reconoce la existencia de un "Gran Arquitecto", situado a distancia, sin pretensión alguna de intervenir en la vida espiritual y social de los hombres, y sin sanciones ultraterrenas. En adelante el único juez sería la razón. Daniel-Rops ha señalado la identidad sustancial de esta doctrina y la de los "filósofos". Era, pues, un deber para la Iglesia condenar aquella peligrosa institución.

Asimismo la masonería buscó penetrar en las *fuerzas armadas*. Y por cierto que lo logró. Aparecieron así logias militares, que se agregaron a las logias filosóficas. La masonización del ejército constituyó probablemente una maniobra de los nobles que habían adherido a la masonería, para debilitar el poder del rey. Las logias militares llegaron a ser unas 80, con cerca de 2000 efectivos, casi todos oficiales. De esta manera, las fuerzas armadas fueron dejando de ser para la monarquía un instrumento fiel y seguro, como podría comprobarse fehacientemente en los hechos acontecidos entre 1787 y 1793, donde a veces dichas fuerzas, casi sin disciplina, parecieron desmovilizadas. Con frecuencia los soldados se negarían a obedecer las órdenes de sus comandantes. Ello aconteció sobre todo en la marina.

El padre Barruel nos transmite lo que le contó un testigo ocular, entonces oficial en un regimiento del Sarre:

> Nosotros teníamos nuestra logia masónica; ella no significaba para nosotros, como para la mayoría de los otros regimientos, sino una especie de juego; las pruebas de los nuevos llegados nos servían de diversión; las comidas masónicas deleitaban nuestros tiempos libres y nos relajaban de nuestros trabajos.
>
> La libertad y la igualdad de que se nos hablaba no eran sino la libertad y la igualdad de los jacobinos. La gran generalidad y casi la totalidad de los oficiales supieron demostrarlo, cuando llegó la revolución. Nosotros no teníamos la más remota idea de esta revolución, cuando un oficial de caballería llamado Sinetty, famoso masón, se presentó en nuestra logia. Fue recibido como hermano. No manifestó primero ningún sentimiento contrario a los nuestros. Pero pocos días después, invitó a veinte de nuestros oficiales a una asamblea particular. Creímos que quería simplemente retribuirnos la recepción que le habíamos dado. Aceptando su invitación, fuimos a un bodegón llamado "la Nueva Aventura". Esperábamos una simple comida masónica, cuando he aquí que toma la palabra mostrándose como orador que tiene importantes secretos que revelarnos de parte del Gran Oriente. Nosotros escuchábamos. Imagínese nuestra sorpresa cuando vimos que de golpe tomaba un tono enfático, entusiasta, para decirnos que por fin había llegado el tiempo esperado; que los proyectos tan dignamente concebidos, durante tanto tiempo meditados por los verdaderos francmasones de-

bían realizarse; que por fin el universo se vería liberado de sus cadenas; que los tiranos llamados reyes serían vencidos; que todas las supersticiones religiosas desaparecerían para dar lugar a la luz; que la libertad y la igualdad iban a suceder a la esclavitud en que gemía el universo; que el hombre por fin iba a recuperar sus derechos.

Mientras el orador se entregaba a tales declamaciones, nosotros nos mirábamos unos a otros como diciéndonos: ¿Quién es este loco? Sin embargo nos propusimos seguirlo escuchando durante más de una hora, con la idea de reírnos después a nuestras anchas, cuando estuviésemos solos. Lo que nos parecía más extravagante era el tono de confianza con que anunciaba que en adelante los reyes y los tiranos se opondrían en vano a los grandes proyectos; que la revolución era infalible y que estaba próxima; que los tronos y los altares iban a caer. Sin duda que se dio cuenta de que nosotros no éramos de los masones de su especie, y nos dejó para ir a visitar otras logias. Luego de habernos divertido durante un rato de lo que creíamos que era efecto de un cerebro perturbado, olvidamos toda aquella escena hasta que, cuando llegó la revolución, nos dimos cuenta de cuánto nos habíamos equivocado.

Tampoco la masonería descuidó a la *gente humilde*, a las barriadas populares. Durante un tiempo no se afiliaban a ella sino personas de cierto rango, nobles, artistas, escritores, negociantes, burgueses, e incluso gente de clase media, pero nunca personas de nivel inferior. De pronto, a partir de 1787, comenzaron a admitir a toda clase de personas, incluso bandidos, mozos de cordel, vagabundos, salteadores, asesinos y malhechores. Estos últimos aparecerán pronto en la toma de la Bastilla, en los incendios de los castillos, en las masacres, en la prisión del rey y su condena a muerte.

Ni siquiera descuidaron a *las mujeres*, a pesar de que la masonería es esencialmente masculina. Un caballero propuso cuatro grados para las damas: aprendiz, compañera, maestra y maestra perfecta. Después de haberse aprobado esta innovación audaz, la organización central de la masonería francesa la aceptó oficialmente en 1774. Señala Fay que sin tal concesión a la galantería y los gustos de la nobleza, la secta no habría logrado obtener la colaboración sincera de los nobles. A partir de 1775, fue gran maestra la duquesa de Borbón, hermana del duque de Orleans.

Como puede verse, la masonería no descuidó ocasión de llegar a todos los estratos de la sociedad. Entre 1766 y 1790 se la encuentra por doquier, en los parlamentos, en el clero, en el ejército, en las academias, en la corte, en los barrios. Pronto los resultados se harían ver. Cuando la instauración del Gran Oriente de Francia y la elección del duque de Chartres como su jefe, la masonería sólo registraba 104 logias; 23 de ellas en París, 71 en las provincias, 10 en las fuerzas armadas y 45 en formación. En 1789 funcionan en Francia más de 600 logias regularmente constituidas; 65 en París, 442 en las provincias, 39 en las colonias, 69 en los regimientos y 17 en el extranjero. Todas las clases sociales, incluido el clero, se encontraban representadas.

Así se fue extendiendo la masonería. Según una estadística impulsada por los dirigentes en 1787, solamente en Francia no había menos de 282 ciudades que tenían su propia logia. Todas esas logias estaban tan vinculadas entre sí, que cuando una orden proveniente de París llegaba a cualquiera de los grupos diseminados aquí y allí, cada "venerable" estaba comprometido por juramente a hacerla cumplir en su sector. Claro que las logias principales eran las de París, donde volveremos a encontrar, dos o tres años más tarde, a todos los dirigentes de la Revolución. Una fuerza demasiado grande como para no haber ejercido decisiva influencia en el curso de los acontecimientos. Resulta así legítimo ver en la masonería la madre de la Revolución.

4. *La masonería durante la Revolución*

La masonería, como lo hemos señalado, trabajaba desde hacía tiempo para la Revolución. En 1776 el Comité Central del Gran Oriente encargó disponer a sus hermanos a la insurrección, recorriendo y visitando las logias en toda la extensión de Francia, y anunciándoles que había llegado el tiempo de cumplir la muerte de los tiranos.

De los datos que han llegado hasta nosotros resulta que con toda probabilidad las principales jornadas de la Revolución fueron cuidadosamente maquinadas y hasta ensayadas desde largo tiempo atrás en las Logias, como se ensaya una pieza de teatro.

En su libro *La Francmasonería y la Revolución francesa*, Maurice Talmeyr nos asegura que si siguiéramos los hechos con nuestros propios ojos, veríamos a todo un gran país violentamente transformado en una inmensa y verdadera Logia, por obra de la más evidente de las conspiraciones. Lo veríamos lanzado por la fuerza a toda una sucesión de pruebas masónicas graduadas, las primeras de las cuales disimulaban cuidadosamente el acto final, previsto desde el comienzo. Todo fue puntualmente dispuesto: la Constitución Civil y cismática del clero, la confiscación de los bienes eclesiásticos, la abolición de las órdenes y congregaciones religiosas, el expolio de sus posesiones, la deposición y ejecución de los sacerdotes refractarios, la destrucción de los cuerpos tradicionales del país, la laicización del matrimonio, la instauración del divorcio, la enseñanza laica y sin Dios, el matrimonio de los sacerdotes, las parodias y profanaciones sacrílegas, incluidas las violaciones de sepulturas, como en Saint-Denis, la destrucción de iglesias, los intentos por instaurar un culto nuevo a la Razón, al Ser Supremo...

Incluso el asesinato del rey fue puntualmente planeado. Xavier de Roche, en su libro *Luis XVII* relata que en un convento de Wilhelmsbad se realizó un congreso entre los años 1781 y 1782, es decir, once años antes de 1793, donde simbólicamente se condenó a muerte al rey, la reina y la familia real, señalándose así la decisión de erradicar un día la legitimidad monárquica. Uno de los participantes, impresionado por lo que acababa de presenciar, escribió a su vuelta: "No les revelaré lo que

allí ha pasado; lo que sólo les puedo decir es que todo esto es mucho más serio de lo que ustedes piensan. Se trama una conspiración tan bien urdida y tan profunda que a la Monarquía y a la Iglesia les será imposible escapar de ella." Otro de los participantes en dicho congreso, el conde de Haugwitz, titular de los grados más altos en las logias prusianas y futuro ministro de Relaciones Exteriores del rey de Prusia, al fin de su vida declararía: "Adquirí entonces la firme convicción de que el drama comenzado en 1788 y 1789, la revolución francesa, el regicidio con todos sus horrores, no solamente habían sido resueltos entonces, sino que eran el resultado de las asociaciones y de los juramentos." En 1797 otro francmasón, John Robinson, publicó un libro bajo el nombre de *Pruebas de las conspiraciones contra todas las religiones y todos los gobiernos de Europa*, donde ratifica lo de Haugwitz: "He advertido que los personajes que tuvieron parte principal en la revolución francesa fueron miembros de esa asociación; que sus planes han sido concebidos desde sus principios y ejecutados con su asistencia."

El cardenal Jacques-Césaire Mathieu, arzobispo de Besançon, en una carta que escribió poco antes de morir, fechada en 1875, afirma: "La mayoría de los grandes y siniestros acontecimientos de nuestros días han sido preparados y consumados por la francmasonería [...]. Hubo en Frankfurt en 1785 una reunión de francmasones, a la que fueron invitados dos hombres importantes de Besançon, que formaban parte de la sociedad, el señor de Raymond, inspector de correos, y el señor Maire de

Bouligney, presidente del Parlamento. En esa reunión se resolvió el asesinato del rey de Suecia y el de Luis XVI. Ambos volvieron consternados, prometiéndose no volver a pisar una logia, y guardarse el secreto."

El padre Abel, jesuita bávaro, e hijo de un ministro del rey de Baviera, ministro primero liberal y filomasón, y luego convertido, y vuelto católico fiel, predicando en Viena una Cuaresma dedicada a los hombres, dijo: "La influencia de la francmasonería no se ejerce sólo contra la Iglesia. No perdona tampoco a la sociedad civil [...]. En 1784 hubo en Frankfurt una reunión extraordinaria de la Gran Logia Ecléctica; uno de sus miembros puso a votación la condenación a muerte de Luis XVI, rey de Francia, y de Gustavo III, rey de Suecia. Ese hombre se llamaba Abel. Era mi abuelo [...]. Al morir, mi padre me indicó como su última voluntad, que me aplicase a reparar el mal que él y nuestros parientes habían hecho. Si no tuviese que cumplir esta prescripción del testamento de mi padre del 31 de julio de 1870, no hablaría como lo hago. No temo, pues, confesarlo: se han cometido faltas en mi familia y soy feliz de trabajar por mi parte en repararlas."

Dos amigos del barón Jean Debry, prefecto de Doubs, francmasón, convencional y regicida, cuentan que en la intimidad de la conversación, el barón habló del juicio y de la condenación de Luis XVI. Él había votado por la muerte del rey. No se excusaba de ello, limitándose tan sólo a explicar la causa: "Había salido de mi casa con la intención

formal de votar el destierro del Rey y no su muerte; así se lo había prometido a mi mujer. Llegado a la Asamblea, se me recordó con un señal el juramento de las logias. Las amenazas de las tribunas acabaron de turbarme: voté la muerte."

El padre Barruel se detiene en señalar este macabro influjo en las atrocidades que cometió la Revolución. "El pueblo necesita víctimas", se dijo entonces. El adepto Chenier llegó a confesar: "Si mi hermano no está en el sentido de la Revolución, que sea sacrificado"; el adepto Filipo llevó en triunfo a los jacobinos las cabezas de su padre y de su madre. Nos gustaría hacer caer sobre Robespierre y sobre Marat la responsabilidad total de todas esas atrocidades, escribe el ilustre jesuita francés, pero ello no sería justo ya que provino de la secta que obligaba bajo juramento a denunciar padres, amigos, hermanos y hermanas, y mirar sin excepción, como proscrito, a todo aquel que no compartiese las ideas revolucionarias. Era el juramento que se prestaba en las logias. Cuando alguien mostraba su espanto por los hechos revolucionarios, Sieyès le decía: "Usted nos habla siempre de los medios que empleamos, pero, señor, lo que hay que aprender a ver es el fin y la meta que anhelamos."

Por lo demás, no es casual que los revolucionarios más importantes fuesen eminentes masones: Montesquieu, Voltaire, Helvetius, Diderot, Condorcet, Lafayette, Mirabeau, el abate Sieyès, el obispo Talleyrand, Robespierre, Camille Desmoulain, Danton, Hebert, muchos jefes y oficiales del ejército...

Jamás Luis XVI llegó a sospechar una trama tan terrible. Cuantas veces le advertían sobre los peligros que corría el trono, solía restarle importancia. Sólo empezó a entender lo que estaba pasando cuando su fuga a Varennes quedó frustrada. "¡Que no haya creído –dijo entonces a una persona de su confianza–, que no haya creído, hace once años, todo lo que veo hoy! Desde entonces todo estaba anunciado." Él jamás pensó que estallaría algo semejante. No se reprochaba la menor injusticia, ¡cómo lo iban a expulsar del trono! Considerado como el más justo de los príncipes y el hombre más honesto del Reino, no tenía ninguno de esos vicios que suelen suscitar aversión a los monarcas. No veía que aun personas de su confianza colaboraban en preparar la Revolución.

"El 14 de julio –cuenta Louis Blanc– un desconocido, al despuntar el día, se presentó al barón de Besenval: «Señor barón –le dijo con voz imperiosa– hoy serán quemadas las puertas de la ciudad [...]. No trate de impedirlo. Sacrificará a los hombres sin apagar una tea.»" Todo ocurrió así. De pronto las puertas ardieron; bandas de asaltantes salieron de todos los rincones de la ciudad: los soldados abandonaban en masa sus guarniciones, y todo el mundo gritaba: "¡A la Bastilla!" Al mismo tiempo en París se arrancaba el empedrado de las calles y se levantaban barricadas; varios incendios estallaban a la vez. Finalmente la Bastilla fue tomada por asalto; sus defensores masacrados, su gobernador asesinado, ante la estupefacción de la gente que en su inmensa mayoría no comprendía absolutamente nada de lo que estaba pasando. Una sor-

presa tan fulminante no pudo sino ser preparada con mucha anticipación desde un cuartel ideológico central. Y dicha erupción se reprodujo simultáneamente de un extremo del Reino al otro, después del 14 de julio; en localidades separadas entre sí por 150 ó 200 leguas, se desencadenó un terror semejante. Y conste que en aquellos tiempos no había radio ni televisión. Las noticias llegaban tardíamente. En su libro *Les Brigands* narra Funck-Brentano: "Un rumor espantoso se propagó por todos los puntos del territorio: los bandidos –se decía– llegan, saquean las casas, incendian las cosechas, degüellan a las mujeres y a los niños [...]. En la región de Orleans los paisanos están de tal modo enloquecidos, que se arman todos con hoces y orquillas y huyen para todos lados [...]"

Tiempo después, pondrían al rey en prisión, en el castillo mismo de los antiguos Templarios. ¿Qué ocurrió en ese momento? Aconteció una cosa extraña, referida por Barruel, testigo presencial, y es que, enseguida de resuelta la detención del rey en el Temple, un gran número de masones se distribuyó por París, y ante el estupor general, comenzaron a gritar, no pudiendo ocultar su alegría: "El rey está detenido, ¡todos los hombres son ahora iguales y libres! ¡Nuestros misterios se han realizado! ¡Francia entera no es más que una gran logia! ¡Los franceses son todos francmasones, y el universo entero pronto lo será!" ¿No era este estado de ánimo algo totalmente extraño al espíritu general de los franceses? Es incomprensible que una nación que llevaba en la sangre la religión y la monarquía, de golpe se aviniese a querer derribarlas con tanta ligereza.

Advierte Telmayr que los estatutos, los reglamentos, las costumbres, y hasta algunas particularidades de vocabulario de los jacobinos reproduce rigurosamente el lenguaje de la masonería. Los mismos compromisos, el mismo sistema de transmisión de órdenes, así como de santo y seña. En ciertos casos la masonería declaraba "sospechoso" a alguno de sus miembros; y esta terrible palabra, durante la Revolución, será frecuentada por los jacobinos como expresión de denuncia. Otra práctica de la masonería era cubrir a sus adeptos con un bonete; también será costumbre de los jacobinos ponerse un bonete colorado. Asimismo la práctica de la delación fue común a la masonería y a los revolucionarios.

Gustave Bord señala: "He tenido la suerte de entrar en contacto con los procesos verbales originales de asambleas del Gran Oriente de 1775 a 1790 y documentos considerables de la «Estricta Observancia». Más tarde he tenido a mi disposición numerosos documentos de los capítulos de «Amigos Reunidos» e importantes colecciones de «Títulos» que junto con los «Anuarios y Tablas» de las logias, me permitieron reconstruir las listas de miembros de la francmasonería durante todo el siglo XVIII. Me bastó entonces con clasificar a los protagonistas de las jornadas revolucionarias y adjuntar a sus nombres el de la logia a que pertenecían para descifrar el papel de la masonería. He conseguido reconstruir la historia de las logias francesas desde 1688 hasta 1815, con lord Derwenwater, el duque de Antin, el conde de Chermont y el duque de Orleans, con los enciclopedistas, los parlamentarios,

la corte y el foro. He logrado encontrar la causa del sueño de la mayor parte de las logias durante el Terror. Por lo mismo, he visto el papel de la franc-masonería en la guerra de los cereales, en el asunto del collar, en las elecciones de los Estados generales."

II. Los iluminados de Baviera

Junto a la masonería se ha señalado el influjo de un grupo muy emparentado con aquella organización. Dicho grupo, originado en Alemania, constituye el desemboque de otras corrientes ideológicas a las que vamos a aludir sucintamente, siguiendo también las enseñanzas de Barruel.

1. *La* Aufklärung

Se trató de un movimiento poderoso, que devastó el suelo de Europa en el siglo XVIII. Si bien en Francia encontró una de sus expresiones más atrevidas entre los "filósofos", de quienes hemos tratado largamente, no fue con todo un fenómeno predominantemente francés. A este movimiento se lo ha llamado "Ilustración", traduciendo el término alemán *Aufklärung*. ¿En qué consiste la Ilustración? No es fácil definirla con exactitud, como no es fácil precisar el concepto de Renacimiento, del cual sería, en opinión de algunos, la última fase, su última consecuencia, entendiendo, claro está, por Renacimiento no el renacimiento cristiano, floración de la Edad Media, sino el laicista y paganizante. Los hombres de la Ilustración –la "*intelligentzia*" de aquel tiempo– se creían "iluminados", "esclarecidos". Fue toda una corriente que incluía literatos, científicos, filósofos, a los que unía un desprecio común por la cultura tradicional, que calificaban de "escolástica", "medieval", "oscurantista", cua-

driculada, y postulaban una cultura superior, más científica, más crítica, emancipada de todo condimento dogmático.

Recordemos lo que hemos dicho acerca del *enciclopedismo*, hermano gemelo de la *Aufklärung*. Sus fautores se caracterizaron por pensar y obrar con pleno desconocimiento del orden sobrenatural, un desconocimiento voluntario, que llegaba al repudio de dicho orden, reduciéndolo todo a la razón y al conocimiento experimental. La fe ha muerto. Sólo impera la razón, cuya soberanía es absoluta. Dios se ve suplantado por la Naturaleza; la Providencia, por las leyes físicas; la revelación, por la religión natural; el primado del derecho divino, por el derecho natural, cuyo valor es absoluto.

Se trató de una impresionante y generalizada apostasía no sólo de la fe sino también de la cultura cristiana. No se realizó, por cierto, de la mañana a la noche, sino que tiene numerosos precedentes históricos. Quedémonos en los más inmediatos. Resulta innegable, por ejemplo, el influjo de la *revolución protestante*. Si bien los grandes reformadores, al exaltar la fe como única causal de salvación, parecieran haber elaborado un pensamiento radicalmente opuesto al de la Ilustración y el filosofismo, sin embargo, por el hecho de haberse rebelado contra la suprema autoridad del papa y del emperador, rompiendo así la unidad católico-política del bloque medieval, inclinaron al hombre a no reconocer la autoridad de la Iglesia, ni de la tradición. Al desvirtuar el sacerdocio, el sacrificio y los sacramentos, acabaron por secularizar la religión,

dejándola en manos de la autoridad política, *cuius regio eius religio*. Con ello el orden sobrenatural perdió sus bases, quedando en un tembladeral. Por otra parte, al proclamar el "libre examen", pusieron las bases del racionalismo, e incluso del "deísmo", que fue la religión de la Ilustración, al menos en varios de sus exponentes.

Preparó asimismo el espíritu de la Ilustración el *humanismo naturalista*, constitutivo típico del "hombre moderno", en busca de una perfección puramente natural en esta vida. Dicha concepción del hombre se fue gestando desde el Renacimiento al siglo XVIII. Igualmente confluyó en el Iluminismo la llamada *corriente científica*. Fue la hora de la exaltación de las ciencias, la física, las matemáticas, la química, en la idea de que la ciencia se opone a la fe. Si bien los grandes científicos, como Copérnico y Pascal, siguieron siendo profundamente religiosos, otros se imaginaron poseer la clave de todos los enigmas del mundo, no admitiendo sino fuerzas ciegas y necesarias, en la marginación más total de la Providencia divina y de los milagros. Esta tentativa, aun en sus expresiones mitigadas, fue creando una *"forma mentis"*, un modo de ver las cosas matemático y positivista. Así se privilegió lo que Pascal llamaba *l'esprit de géometrie*.

Otro aporte lo constituyó la *nueva filosofía*, que comenzó a esbozarse en el Renacimiento. La razón, cada vez más independiente de la Escritura y de la tradición filosófica escolástica, acabó en un franco racionalismo, el cual entró a formar parte sustancial de la Ilustración, que por algo se denominó también "filosofismo".

Se ha dicho que el Iluminismo del siglo XVIII nació remotamente con Descartes, pero encontró una expresión cabal en el siglo XVII con el inglés Locke, fundador del empirismo, y sus *Cartas sobre la tolerancia*, consumándose en el siglo XVIII con la *Crítica de la razón pura* de Kant. A juicio de Daniel-Rops, el movimiento intelectual alemán fue esencialmente un movimiento de profesores, en el que el pretencioso *"Herr Doktor"* representaba el papel que en otras partes cumplía el escritor, el periodista o los grandes señores escépticos. Se mantenían en un nivel de "doctoral gravedad", sin jamás recurrir a la ironía y al espíritu tan ligero como bufón de un Voltaire o de un Diderot.

Poco a poco se fue gestando el movimiento llamado *Aufklärung*, el movimiento "que ilumina". Para mejor entenderlo expongamos el ideario de los principales pensadores que sobresalieron en Alemania. Como se estaba en el país que había fungido de anfitrión del luteranismo, el campo principal de combate fue la Biblia, donde entró a tallar la razón como faro iluminador. Es lo que se llamó el racionalismo bíblico. Con Christian de Wolff (1679-1754), profesor en la universidad de Halle, en Sajonia, el movimiento tomó empuje. Era de Wolff un filósofo de envergadura, quien se impuso el deber de demostrar las verdades religiosas, incluidos los misterios y los milagros, como si se tratasen de teoremas. Con este propósito escribió una obra monumental: *Pensamientos filosóficos sobre Dios, el Mundo y el Alma humana*. Sólo debe creerse lo que la inteligencia tenga "razón suficiente" para admitir. La única religión lógica y demostrable es, por consiguiente, la natural, a la que se accede por la sola razón. Tal conclusión era demasiado tajante, por lo que Federico I de Prusia hizo expulsar a de Wolff de sus Estados. Sin embargo la idea siguió prosperando y extendiéndose, al punto de que hacia fines del siglo XVIII, la *Aufklärung* no dejaría subsistir en el campo religioso más que unas cuantas cosas: una religión natural, una doctrina puramente humana, un racionalismo que no se atrevía, por el momento, a declararse antirreligioso.

Con el ascenso al trono de Prusia de Federico II, el gran amigo de los filósofos, la *Aufklärung* encontró un ambiente sumamente propicio. Lo primero que hizo fue devolver a de Wolff su cátedra de Halle. Federico iba a ser el prototipo de los "déspotas ilustrados", una de cuyas características más típicas era ayudar a aquellos cuya tarea consistía en "ilustrar" a la humanidad sumergida en las tinieblas de la "superstición". El "partido de las luces" fue animado por todos los medios posibles.

Gotthold E. Lessing (1729-1781), llevó la *Aufklärung* a un apogeo. Hijo de un pastor protestante, fue buen escritor, poeta y dramaturgo, filósofo y teólogo. Su deseo inicial era defender la verdadera religión contra todos los que la atacaban. Pero pronto acabó por convertirse en el abanderado de la escuela de las luces, vulgarizando hábilmente el pensamiento del grupo, al que añadió ideas masónicas recibidas de Inglaterra, y luego otras nociones de su cosecha, entre las cuales la equivalencia absoluta de las tres grandes religiones, el judaísmo, el cris-

tianismo y el islamismo, así como la existencia de un "Evangelio eterno", en el que podrían encontrarse todos los espíritus, quedando el cristianismo reducido al campo interior y moral. Considerable fue su influencia sobre Juan Godofredo Herder, especialmente en sus *Ideas para la Filosofía de la Historia*, y también sobre los poetas Goethe y Schiller.

El movimiento recibió un aporte invalorable con Emmanuel Kant, quien vivió entre 1724 y 1804. El filósofo de Könisberg era un lector apasionado de Rousseau, de quien decía que le había "abierto los ojos". Su estructura mental se revela claramente racionalista. Buscando dar a su filosofía una base lo más sólida posible, escribió la *Crítica de la razón pura* y después la *Crítica de la razón práctica*. De la lectura de ambas obras se concluye que nuestros conocimientos son subjetivos, que no poseen realidad más que en la idea que nosotros nos forjamos. El "idealismo kantiano" termina fundando toda la actividad moral del hombre en un "imperativo categórico", el de la conciencia, que nos manda hacer el bien y evitar el mal. Pero como era necesario fundar debidamente ese imperativo de la conciencia, acabó por recurrir a la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc. Kant agrega en su sistema un puesto para el cristianismo, pero lo entiende como algo más bien emotivo, estético, una de las formas más bellas que haya tomado la religión natural en la historia; un cristianismo puramente formal, sin iglesias, sin dogmas, carente de verdades que no hayan sido elaboradas sino por el sujeto que las forja. Como dijo Péguy: "El kantismo tiene las manos puras, pero no tiene manos."

La Ilustración fue un movimiento pletórico de optimismo. El mismo Kant nos ha dejado un ensayo cuyo recuerdo nos resultará útil para conocer mejor la esencia de dicha tendencia. Lo tituló *Was ist Afklärung?*, ¿Qué es la Ilustración? Comienza el artículo respondiendo directamente a la cuestión: "La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la ayuda de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento! He aquí el lema de la Ilustración." Se esconde tras estas palabras un frontal ataque contra la tradición, el discipulado y el magisterio. "¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me escribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme." Será, pues, preciso, liberarse de los sostenes exteriores. Sólo ello hará posible que "la gente se ilustre a sí misma, algo que es casi inevitable si se la deja en libertad". Porque ¿qué es la libertad sino "hacer siempre y en todo lugar uso público de la propia razón?"

Más adelante Kant señala que ha situado el punto central de la Ilustración, a saber, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, preferentemente en el campo de las cuestiones religiosas, porque en lo que atañe al de las artes y las ciencias, los dominadores no tienen interés alguno

en hacer de tutores sobre sus súbditos. "Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la más perjudicial y humillante." En fin, resume, lo principal será pensar por sí mismo. "La inclinación a lo contrario, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*, y el mayor de todos consiste en representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base, o sea, la *superstición*. La liberación de la superstición se llama Ilustración, porque, aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede, más que los otros, ser llamada prejuicio, puesto que la ceguera a la que conduce la superstición, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros y, por tanto, más que nada, al estado de una razón pasiva." Tal es el meduloso análisis que nos ofrece Kant. Para concluir: "Desde este punto de vista nuestra época es el tiempo de la Ilustración o el siglo de Federico."

Los pensadores de aquel tiempo creían que gracias a sus aportes, la humanidad había alcanzado la adultez, que consiste en la autonomía de la razón, en el menosprecio de lo que de inútil y de nocivo habían acumulado los tiempos anteriores. Frente a las luces que la razón había alcanzado, todas las instituciones y los personajes de la historia debían pasar frente a ese tribunal soberano para ser juzgados. Puesto que la instancia suprema es la razón, todo ha de ser visto a su luz. Era el reino de la madurez en oposición a la infancia, de la crítica por contraposición al mito, de la luz en contraste con la noche de la ignorancia y del error. La Edad Media será la gran condenada, la época en que reinaron las tinieblas; la Antigüedad clásica y el Renacimiento fueron épocas intermedias, de claroscuro, en camino hacia la luz. Es cierto que perduran restos de las épocas de Cristiandad, si bien aminorados, en individuos e instituciones. Deberán ser drásticamente combatidos, porque mantienen al hombre en la infancia y le impiden llegar a la adultez del Siglo de las Luces.

2. *La figura de Weishaupt*

En el contexto de la *Afklärung* debemos ubicar una figura clave, la de Johann Weishaupt. Nació hacia el año 1748 en Baviera. Durante sus años mozos fue católico, pero luego se apartó de la Iglesia, mostrando todas las características de un apóstata. Su pasar era modesto, sufriendo aprietos económicos, por lo que resolvió buscar una salida laboral mediante el estudio de las leyes. Nombrado profesor de derecho en la universidad de Ingolstadt, comenzó a reunir en torno a sí un grupo de estudiantes para irlos formando en las ideas revolucionarias que estaba pergeñando. Mostrábase ateo sin escrúpulo alguno. Su vida moral era desastrosa; en cierta ocasión intentó seducir a la viuda de su hermano; como padre resultó lamentable. Pronto se puso a la cabeza de una conspiración, en comparación de la cual los grupos de d'Alembert y de Voltaire no serían sino juegos de niños. Desde entonces usó de la influencia que su carácter

de catedrático le daba sobre sus alumnos, impartiéndoles a los más adictos lecciones secretas, como si se tratasen de "iniciados".

Weishaupt admiraba mucho a los jesuitas, dispersos por el mundo, especialmente por el ascendiente que tenían sobre la juventud, si bien "proponiéndose objetivos diametralmente opuestos". Lo que hacían aquellos hombres en favor de los altares y de los tronos, ¿por qué no lo podría hacer yo contra los altares y los tronos? Cuando comenzó a concebir tales proyectos, no conocía aún la finalidad de la masonería. Sólo sabía que los masones celebraban tenidas secretas, y que de cualquier nación y religión fuesen, estaban unidos por lazos misteriosos, reconociéndose entre sí por ciertos signos, ciertas palabras claves. Excogitó entonces una nueva amalgama. El primer ingrediente fue nada menos que el estilo y las tácticas apostólicas de la Compañía de Jesús. Él era enemigo declarado de la Compañía pero conocía bien a los padres de la Orden ya que, luego de su supresión y abolición, varios ex-jesuitas habían permanecido en Ingolstadt como profesores. Se inspiraría, pues, en ellos, si bien para sus fines y en el grado que pudiera convenirle. El segundo ingrediente fue el silencio misterioso, al estilo de los masones, en orden a propagar de manera insensible el espíritu del iluminismo y el moderno filosofismo.

Para reclutar las huestes que necesitaba se dirigió primero a sus alumnos, sus primeros discípulos, fáciles de seducir. Fue el 12 de mayo de 1776 cuando puso los fundamentos de su movimiento iluminista, con un grupo de jóvenes de 18 a 20 años. Ya desde tiempo atrás los había ido reuniendo con frecuencia en su propia casa. Pronto el número de seguidores se fue acrecentando. Eran sus "conjurados". Cada vez más se abocó a este nuevo menester, hasta dedicarse totalmente a ello. Se ocupaba de los más mínimos detalles, "día y noche", según su expresión, "escribiendo, trabajando, meditando" todo lo que podía consolidar o propagar su iluminismo. Tenía apenas 28 años.

A los dos primeros seguidores los llamó con el pseudónimo de "Ayax" y "Tiberio", considerándolos sus "areopagitas", como le gustaba decir. La asociación se llamaría "la orden de los iluminados". Inauguró el grupo en 1776, trece años antes de que estallara la Revolución francesa. Su intención era elaborar una moral, una educación, una política completamente nuevas. Tras cinco años de meditación, redactó el código de su secta. Allí se incluía una serie de principios y de leyes, así como el estilo de gobierno que regiría a los iluminados, para lograr las metas que se proponían. El proyecto tenía todos los visos de una conspiración.

Los principios que regían la nueva agrupación eran la igualdad y la libertad, pregonados por el filosofismo del siglo, pero dándoles un giro que los hiciesen más aptos para el logro de los fines que se había propuesto. Partiendo de las ideas de Voltaire y de Rousseau, Weishaupt creyó que aquéllos eran demasiado tímidos en sus consecuencias: "La igualdad y la libertad son los derechos esenciales que el hombre, en su perfección originaria y primi-

tiva, recibió de la naturaleza; el primer atentado contra la igualdad fue perpetrado por la propiedad; el primer atentado contra la libertad lo originaron las sociedades políticas o los gobiernos; los únicos apoyos de la propiedad y del gobierno son las leyes religiosas y civiles; por tanto para restablecer a los hombres en sus derechos primitivos de igualdad y de libertad, hay que comenzar por destruir toda religión, toda sociedad civil, acabando con la abolición de toda propiedad [...] Sí, los príncipes y las naciones desaparecerán de la faz de la tierra; sí, llegará el tiempo en que los hombres no tendrán ya otras leyes que el libro de la naturaleza; esta revolución será obra de las sociedades secretas; éste es uno de nuestros grandes misterios."

Pero si quería tener éxito le sería necesario rodearse de personas convencidas y decididas. "Para mis propósitos no puedo emplear a los hombres tales cuales son, es preciso que los forme." Dirigióse para ello, con especial predilección, a los adolescentes y a los jóvenes, según lo señalamos más arriba, todavía susceptibles de ser plasmados según las nuevas ideas. Era la edad de todas las pasiones. Por lo demás, había entendido con claridad que para que una revolución triunfase, se hacía imprescindible "iluminar a los pueblos". Para él "iluminar" era procurar que la gente fuese adhiriendo insensiblemente a los cambios que se les proponía. Las banderas eran claras, aptas para arrastrar tras de sí los entusiasmos juveniles.

El movimiento se fue propagando con creciente rapidez. No sabemos por qué medios la corte de

Munich logró enterarse de la existencia de los "Iluminados de Baviera", según comenzó a llamárselos. Los datos que llegaron a las autoridades políticas no fueron muy precisos, pero sí lo suficientemente reveladores como para sembrar preocupación, máxime en una época tan cargada de fermentos revolucionarios. En 1784 el gobierno decretó la prohibición absoluta de toda "comunidad, sociedad y confraternidad secreta, o no aprobada por las leyes". Pero los Iluminados, que habían logrado ganarse adeptos aun en la misma Corte, se creyeron suficientemente fuertes como para no acatar la decisión, y siguieron con lo suyo. Sin embargo, el gobierno no se amilanó. Weishaupt fue depuesto de su cátedra de profesor de derecho en la universidad de Ingolstadt y declarado en rebelión contra las autoridades políticas, como "famoso Maestre de Logias". Luego, en una requisa realizada en su casa, la policía se incautó de cartas, discursos, reglamentos, proyectos, estatutos, un verdadero archivo de los conjurados, que el gobierno de Baviera ordenó imprimir bajo el título de *Escritos originales de la Orden de la secta de los Iluminados*. Cuando se vio allí que la conspiración tenía en la mira a todos los tronos e imperios, enviaron una copia de lo que habían encontrado a los diversos gobiernos de Europa.

Ninguno de los conjurados fue condenado a muerte, según las costumbres de la época. Sólo hubiera podido serlo Weishaupt, por lo que prefirió huir a Sajonia, donde encontró la protección de su príncipe, pudiendo de ese modo seguir allí libremente con su emprendimiento truncado. Los otros

conjurados, que al fin optaron por emigrar a diversos lugares de Alemania, no sólo dejaron de ser perseguidos sino que encontraron amparo en las mismas Cortes locales, contra las que, si bien de modo secreto, se dirigían sus intentos. El mismo Weishaupt, quien se hacía llamar "Spartacus", gozaba tranquilamente no sólo de asilo sino también de una holgada pensión. Ninguna conspiración había sido tan claramente descubierta, y ninguna encontró más aliados aun entre sus futuras víctimas. Todo indicaba que la precipitada fuga de Weishaupt fue para la secta algo así como la Égira de Mahoma, un preludio de nuevos y más grandes éxitos.

El gran cuidado de los Iluminados, después de la publicación de sus escritos reservados, fue lograr que toda Alemania se persuadiese de que la Orden ya no existía, de que sus adeptos habían renunciado no sólo a sus planes conspirativos, sino a toda relación entre sí, como miembros de una sociedad secreta. Bastaría con que la gente creyese que su existencia era solamente quimérica. Así podrían seguir llevando adelante sus planes sin mayores obstáculos.

3. *Los objetivos de la secta y su carácter jerárquico*

Los seguidores de Weishaupt tenían pretensiones de índole universal, remedando en cierto modo la catolicidad de la Iglesia. Su patria era el mundo entero, o mejor, en la secta no había patrias.

La sola palabra "patria" constituía una suerte de blasfemia contra los grandes derechos del hombre: la igualdad y la libertad. Lo que cada iluminado hacía en su propia logia era lo mismo que lo que la secta hacía por doquier. Era preciso que los grupos dispersos, combinando sus esfuerzos y planeando en todas partes los mismos atentados, marchasen unidos. Los que hacían de "zapadores" tenían sus comunicaciones subterráneas, para que las explosiones locales se realizasen en el momento oportuno, sin provocar trastornos en la marcha universal por ellos urdida. Cada conjurado, en cualquier parte se encontrara, debía estar seguro de que estaba obrando en comunión con sus hermanos de todo el mundo.

La secta reconocía una jerarquía interna. En el primer nivel había novicios, iluminados menores e iluminados mayores. En el segundo, novicios, caballeros escoceses y el iluminado director. El tercero y supremo nivel contaba con dos grados. Uno tenía por blanco la religión. Estaba integrado por los llamados *Magos* o *Filósofos iluminados*. El otro, que apuntaba a la política, incluía a los llamados *Hombres-Reyes*. El objetivo del "Mago" era la difusión del ateísmo, en orden a la destrucción de la religión; su meta final: borrar el nombre mismo de Dios de la faz de la tierra. La tarea del "Hombre-Rey" en cambio, tendía a la abolición de los tronos, en orden a instaurar la soberanía del pueblo y los derechos del hombre.

Sería preciso comenzar por el proyecto político. Para ello, los adeptos debían leer las obras de Mira-

beau, y otros escritos semejantes, ocultándose los propósitos ulteriores más comprometedores. Pero una vez que el adepto estaba en condiciones de lanzarse hasta el fin, se lo encaminaba al cumplimiento de los grandes misterios, los últimos misterios. Si realmente se mostraba dispuesto a colaborar en la erradicación de Dios en la sociedad, se le indicaba que primero debía borrar el nombre de Dios en su propio corazón. Pero ello no debía hacerse público. Hasta entonces se haría preciso recurrir a la astucia maquiavélica. "Para destruir todo cristianismo, toda religión, hemos aparentado que éramos los únicos en poseer el verdadero cristianismo, los únicos que adheríamos a la verdadera religión. Acuérdense que el fin santifica los medios, que el sabio debe asumir para el bien todos los medios que los malvados emplean para el mal. Aquellos métodos a los que hemos recurrido para liberar a los demás, aquellos medios que usamos para librar un día al género humano de toda religión, no son sino un piadoso fraude que nos reservamos descubrir cuando el adepto llega al grado de Mago o de Filósofo iluminado."

Al fin y al cabo, agregan, "nosotros decimos que Jesús no estableció una nueva religión, sino que simplemente quiso reestablecer en sus derechos la religión natural; su intención era enseñarnos cómo gobernarnos a nosotros mismos, y establecer, sin los medios violentos de las revoluciones, la libertad y la igualdad entre los hombres". Pues bien, sólo "en los últimos misterios develaremos a los adeptos este piadoso fraude, para que se den cuenta del origen de todas las mentiras religiosas". ¿No es acaso lo que quiso hacer Jesús, quien tenía una doctrina secreta? Weishaupt interpreta de una manera especial la redención que el Señor vino a traer. "Se entiende en qué sentido Jesús fue el Salvador, el Liberador del mundo. Así se explica la doctrina del pecado original, de la caída del hombre y su restauración. Ahora se entiende lo que es el estado de la naturaleza pura, de la naturaleza lapsa o corrompida, y el reino de la gracia. Los hombres, dejando el estado de su libertad original, salieron del estado de naturaleza y perdieron su dignidad. En sus sociedades, bajo sus gobiernos, no viven ya en el estado de naturaleza pura, sino en el de naturaleza caída, corrompida. Si logran moderar sus pasiones y aminorar sus necesidades, retornan entonces a su primera dignidad. En ello consiste su redención y el estado de gracia. Allí los conduce la moral, sobre todo la más perfecta moral, la de Jesús. Cuando esta doctrina se haya vuelto general, se reestablecerá por fin sobre la tierra el reino de los buenos y de los elegidos". Como puede verse, no es más la restauración de la santidad original, obra de la gracia, sino una restauración pelagiana del hombre.

La figura del Mago, al que se reservaba el oficio de llevar adelante este proyecto simiesco y tergiversador del cristianismo, era exhibida intencionalmente de una manera muy semejante a la del sacerdote católico. Accedía a dicho oficio mediante un ritual cuidadosamente elaborado, en el que se incluía una burlesca parodia de la Cena eucarística, como parte integrante de la unción sacerdotal. Un velo se levantaba dejando ver el altar, presidido

por un crucifijo. Sobre el altar estaba la Biblia; en un pupitre, el ritual de la Orden; al lado, un incensario y una vasija con óleo. El Decano, que hacía las funciones del obispo, se encontraba rodeado de acólitos. Tras orar sobre el iniciado, lo bendecía, le cortaba algunos cabellos de la coronilla de la cabeza, y luego, lo revestía de ornamentos sacerdotales, mientras pronunciaba oraciones en el sentido de la secta. El candidato, leemos en el ritual, "reviste una túnica blanca con franja escarlata". ¿No sería un recuerdo del hábito de los caballeros del Temple? Luego se le cubría la cabeza con un bonete rojo. La fórmula que acompañaba el último rito era: "Cúbrete con este bonete, vale más que la corona de los reyes." ¿No sería el futuro gorro frigio de los revolucionarios? Para la comunión, el Decano le daba al ordenado un poco de miel y de leche, mientras decía: "He aquí lo que la naturaleza da al hombre. Piensa cuánto más feliz sería si el gusto de las superfluidades, al quitarle un alimento tan simple, no hubiese multiplicado sus necesidades, envenenando el bálsamo de la vida."

En realidad, Weishaupt no se contentaría con atacar al cristianismo, previa hipócrita defensa del mismo, perversamente interpretado, sino que fraguó el proyecto de suscitar una religión propia, como sucedánea del cristianismo. El famoso adepto Philon-Knigge declaró que se estaba proyectando formar un Areópago del Iluminismo, uno de cuyos fines sería reconciliar todas las especulaciones filosóficas y religiosas, en orden a procurar la extinción de las ideas religiosas. En un plan en el que convinieron los "areopagitas", fechado en 1781, bajo

el título de "Altos Misterios" se lee: "Los adeptos de dicho grado [el de los Magos] se ocuparán de recoger y poner en orden los grandes sistemas filosóficos, e imaginarán y elaborarán para el pueblo una religión que nuestra Orden quiere dar al universo lo más pronto posible." Según se ve, el proyecto no era tanto destruir toda religión cuanto crear una nueva. Esa religión, que el mismo Weishaupt sugirió a sus Magos, era de cuño absolutamente spinozista, no admitiéndose otro Dios que el mundo mismo, es decir, en el fondo, un ateísmo sagrado. En los últimos grados de la secta se les decía a los adeptos que todas las religiones no eran más que un invento, una impostura. De allí tomaban su inspiración los dos propósitos de la institución: el primero, ofrecer al mundo lo más pronto posible una religión forjada por los Magos, y el otro, destruir toda religión. Ambos proyectos debían ejecutarse no al mismo tiempo sino sucesivamente. Las ideas religiosas impregnaban aún muy fuertemente el espíritu de los pueblos para que Weishaupt esperase erradicarlas a todas súbitamente. Antes había que reemplazarlas por una suerte de culto capcioso y sofístico que en el fondo no era ya una auténtica religión, como por ejemplo "el culto de la Razón", que la Revolución francesa implantaría. La pseudo-religión que debían inventar los Magos del Iluminismo no era sino un primer paso en orden a destruir la religión de Jesucristo en el universo entero.

Entre otras estratagemas se decidió infiltrarse en los seminarios. El mismo Weishaupt así lo decidió: "Si es interesante para nosotros influir en las

escuelas comunes, es también muy importante ganar los Seminarios eclesiásticos y a sus Superiores. Si lo logramos, tendremos la principal parte del país; pondremos de nuestro lado a todos los más grandes enemigos de toda innovación; y, lo que es más importante, con los eclesiásticos, el pueblo y la gente común se encontrarán en nuestras manos." Pero enseguida observa que habrán de tomarse especiales precauciones con los eclesiásticos. Señala también que no se ha de hacer ningún intento por ganarse a los jesuitas de quienes hay que huir como de la peste. La estratagema no fue infructuosa ya que no pocos eclesiásticos acabaron por integrar las filas de los iluminados. A veces fue la secta quien los eligió y los formó en su seno para luego infiltrarlos en la Iglesia. Se les dijo: Durante un tiempo disimulen lo que piensan, mostrando piedad y celo; nosotros haremos de ustedes los párrocos y pastores de los pueblos. Predicarán en público la doctrina del Evangelio, cumplirán exteriormente todas las funciones, pero serán de los nuestros en secreto, nos prepararán el camino. Así lo reveló uno de los iluminados, apodado "Catón-Zwach".

Decíamos que el segundo objetivo de la secta era la abolición de los tronos, y consiguientemente del orden tradicional de la sociedad. Dicha finalidad estaría a cargo de los Hombres-Reyes, encargados del ámbito de la política. A través de ellos la secta les dirá a los campesinos, los burgueses, los padres de familia, que ellos mismos deben ser soberanos, como lo eran los hombres en épocas primitivas, a las que debe retornar el género humano. Para ello será preciso abolir toda autoridad. Tal era la enseñanza de los maestros, según lo reveló un adepto arrepentido: "Todos los hombres son iguales y libres –enseñaban–; es su derecho imprescriptible; pero no sólo bajo los reyes se pierde el uso de esa libertad. Ella también se desvanece cuando se somete a los hombres a otras leyes que su voluntad propia. Hemos hablado mucho de despotismo y de tiranía, pero el despotismo y la tiranía no se encuentran sólo en el monarca o en el aristócrata; se los encuentra también en el pueblo soberano demócrata, principalmente cuando pretende ser legislador, tanto como en el rey legislador. ¿Qué derecho tiene ese pueblo o esa multitud, aunque sea mayoría, de someterme a mí y a la minoría a sus decretos? ¿Era así el derecho de la naturaleza? [...] ¿Acaso bajo la vida patriarcal los hombres construían ciudades, casas, pueblos? Eran iguales y libres, la tierra era de ellos; la tierra era igualmente de todos. Su patria era el mundo, y no Inglaterra o España, Alemania o Francia. Era toda la tierra y no un reino o una república en un rincón de la tierra. Sean iguales y libres, y serán cosmopolitas y ciudadanos del mundo. Sepan apreciar la igualdad y la libertad, y no temerán si un día ven quemar a Roma, Viena, París, Londres, Constantinopla [...]"

Como se ve, la tarea del Hombre-Rey va más allá del mero destronamiento de las coronas y la ulterior imposición de la democracia y la soberanía del pueblo. De lo que se trata es de acabar con todos los gobiernos, imponiendo una anarquía simple y llana. Todos los regímenes caen bajo la

misma condenación. Mientras tanto, sería conveniente irse ganando a los príncipes reinantes, de modo que prometan sumisión y obediencia a los maestros de las logias. Aunque, por precaución, la secta les oculte los fines últimos que proyecta. Así varias Cortes se llenaron de iluminados. Sus príncipes creían que gobernaban sobre ellos, cuando en realidad no eran sino sus cautivos.

Pero había que ir más allá, procurando demoler el entero tejido social. En una *Instrucción* para los dirigentes de la secta se lee: "No perdamos nunca de vista los Colegios militares, las Academias, las imprentas, las librerías, cualquier establecimiento que influya sobre la educación o el gobierno. Que nuestros Regentes estén ocupados sin cesar en elaborar planes e imaginar la manera de hacernos dueños de todos estos establecimientos." Asimismo será preciso destruir la familia. "El poder paterno cesa con la debilidad del niño –enseña Weishaupt–; el padre ofendería a sus hijos si reclamase todavía algún derecho sobre ellos después de esta época." Apenas los hijos empiezan a ser capaces de deletrear las palabras igualdad, libertad y razón, la voz de los padres pasa a ser para ellos la voz del despotismo, de la opresión y de la tiranía. Al comunicarles las palabras libertad e igualdad, el Hierofante les está ya enseñando a blasfemar el amor a la familia, más aún que el amor a la nación y el amor a la patria. El niño, como el tigre, olvida a su padre desde que puede correr solo a su presa. Este conjunto de medidas recuerdan el *non serviam* de quien indujo a nuestros padres en el paraíso: libres e iguales, ya no hay ni Dios ni hombres

por encima de cada individuo. Tales son los principios de los iluminados, no pareciendo preocuparse jamás por las consecuencias, por desastrosas que puedan parecer.

Se preparaba, asimismo, la abolición de la propiedad. En uno de los rituales de iniciación se les decía a los iluminados: "Comiencen a renunciar a todo lo que llaman *propiedad* de ustedes; dejen sus casas y sus fincas; abandonen sus campos; vengan a nosotros y digan con nosotros: La primera blasfemia contra la igualdad y la libertad ha salido de la boca del primer hombre que dijo: *mi* campo, *mi* casa, *mi* propiedad." Como se ve, no se trataba tan sólo de abolir la distinción entre ricos y pobres, sino toda propiedad, tanto la del rico como la del pobre.

Otro sector privilegiado que había que invadir y conquistar era el literario. En un *Código de los Iluminados* se lee, entre otras cosas: "En el mundo de la literatura, algunos géneros dominan en cada tiempo, según la moda, suscitando admiración en las cabezas débiles. A veces alimentan el entusiasmo religioso, a veces el espíritu sentimental, otras veces el espíritu filosófico; antaño eran temas bucólicos, novelas de caballería, poemas épicos y odas que fascinaban al público. Hay que trabajar para poner también de moda los principios de nuestra Orden, que tienden a la felicidad del género humano", es decir, esos principios que, bajo el pretexto de llevar a la humanidad a la plenitud de su felicidad, haciendo de ella una sola familia, no dejan subsistir una sola nación, una sola religión, un solo título de

propiedad. Hay que ganar para estos principios el favor de la moda "de manera que los jóvenes escritores los propaguen en el pueblo y nos sirvan sin quererlo". Pero los demás, los escritores iluminados practicarán el autobombo: "Traten –se les dice a los Hermanos– que los escritos de nuestros adeptos sean exaltados en el público; ustedes harán tocar la trompeta en su favor, cuidando que los periodistas no hagan sospechosos a nuestros escritores." En cuanto a los intelectuales que sin pertenecer aún al Iluminismo tienen principios semejantes a los de aquella corriente, "pónganlos en la clase de los que hay que enrolar. Que el Decano tenga, pues, una lista de esos hombres, y que de tiempo en tiempo cuide de hacerla correr entre los Hermanos."

Un detalle sumamente curioso. Weishaupt tenía una concepción mesiánico-religiosa de su obra, no sin ribetes racistas. A su juicio, mientras todo el resto de Europa se había visto inficionado por la corrupción del mundo que se cree civilizado, "la naturaleza, que en la zona del Norte conserva intacta su pureza y su vigor original, la verdadera raza de los hombres primitivos, se presenta y llega en socorro de la especie. Desde el fondo de sus comarcas pobres y estériles, convoca a esos *pueblos salvajes*, y los envía a las regiones de la molicie, de la voluptuosidad, para que lleven, con su sangre nueva, una nueva vida a esos cuerpos debilitados del Sur, de modo que introduciendo otras costumbres y otras leyes, reestablezcan el vigor de la especie, antes de que el germen superviviente de la corrupción logre inficionar aquella porción de la humanidad, todavía tan sana", es decir, a esos

bárbaros mismos enviados por la naturaleza para regenerar a Europa.

Los adeptos son elogiosamente comparados con los vándalos y los visigodos. Weishaupt impele a los suyos no simplemente a imitar los saqueos que protagonizaron aquellas tribus, sino a superarlos por la constancia, la perseverancia y la perpetuidad de las devastaciones. No vaya a ser que después de haber logrado que aquellos pueblos conquistados retornasen a lo primitivo, de haber logrado que recuperasen la libertad y la igualdad primigenias, vuelvan de nuevo a las andadas. Ustedes deberán hacerse temer, les dice. Aun los malvados deberán verse obligados a enrolarse bajo sus banderas. El error de los hunos y de los vándalos fue haberse dejado enfriar en su furia devastadora. Habrá que ser vándalos y hunos hasta el fin, hasta que no haya más esperanza de ver renacer la religión, las leyes, la sociedad, la propiedad y los monarcas.

4. *El reclutamiento y la formación de los militantes*

El propósito último de la secta era claro. En una de sus *Instrucciones* Weishaupt así lo expresa: "Tendiendo al mismo fin, todos los miembros de esas sociedades, cuyo voto es una revolución universal, apoyándose unos a otros, deben tratar de dominar invisiblemente y sin apariencia de medios violentos, a los hombres de todos los estados, de todas las naciones, de todas las religiones; introducir por todas partes un mismo espíritu [...] Una vez

establecido ese imperio por la unión y la multitud de los adeptos, ¡que la fuerza suceda al imperio invisible! ¡Aten las manos a todos los que resistan! ¡Aplasten a todos aquellos a quienes no hayan podido convencer!"

Weishaupt envía a los suyos a la conquista del mundo. Sus palabras nos traen al recuerdo la meditación de las Dos Banderas de San Ignacio en sus Ejercicios espirituales. "No hay estamento, no hay edad que deba dispensar a los Hermanos de nuestros trabajos, de nuestras pruebas." Si bien la exhortación al "apostolado" se dirige a todos los miembros de la secta, con todo había un grupo especial de ellos, a los que el código llama "los hermanos insinuantes", que estaban especialmente encargados de ganar nuevos adeptos. En uno de sus discursos, les dice Weishaupt a los *epoptas*: "Deben ver que si permitimos a cada novicio traernos un amigo suyo, es para formar una legión, más justamente que los de la Tebea, considerada justa e invencible."

Especialmente tocaba a los llamados Prefectos aleccionar a los hermanos proselitistas sobre los argumentos a que debían recurrir para convencer a los nuevos posibles miembros de la secta. Al mismo tiempo era oficio suyo enardecerlos en dicho trabajo, instándoseles a que polarizasen todas sus actividades en la prosecución del fin anhelado. "Que esta sea su idea favorita. Miren todo lo que excogita la Iglesia Romana para hacer su religión sensible, para tenerla como objeto sin cesar presente a los ojos de sus adherentes; tómenla por ejemplo." Pero

cuidado, se les encarece, háganlo conservando el secreto: "Tal es su regla, su artículo más esencial; por eso aun en los países en los que hemos adquirido suficiente poder para mostrarnos públicamente, aun allí debemos permanecer escondidos."

Los dirigentes tratarán de que los reclutadores se aboquen principalmente a ganar personas de influencia, catedráticos, clérigos, consejeros de príncipes y hombres de negocios. Una vez ganados, también ellos serán enviados como "apóstoles", indicándoseles lo que pueden hacer, y reprochándoseles lo que no hagan para el progreso de la organización. La correspondencia de Weishaupt con sus seguidores es ingente, casi como la de Voltaire. Ni una palabra que no tienda el mismo fin que los misterios, ni una palabra que no sugiera los artificios que hay que emplear, los candidatos a quienes convendría incorporar, los iniciados a los que hay que hacer progresar, los adeptos que deben ser alentados, corregidos, reprendidos, los enemigos que hay que descartar, los protectores bajo los que conviene ampararse. Sus "apóstoles" están en todos los lugares; Weishaupt los conoce uno por uno, aunque se encuentren lejos. Les dice cómo deben comportarse paso a paso, las faltas que han cometido, los escándalos que han dado, los lugares que deben frecuentar; los exhorta, los frena, los amenaza, como si fueran chicos de colegio. Es a la vez el hombre de la visión de conjunto y el hombre de todos los detalles. Los militantes, por su parte, debían hacer un fichaje de cada uno de los que reclutaban: su edad, su altura, sus ojos, su carácter, sus estudios favoritos, los servicios que podían prestar,

sus amigos, las personas que lo influían, su situación económica, su familia, sus enemigos, qué pensaban de la religión, de la monarquía... La campaña dio sus frutos. Cuando la gente de Ingolstadt ni siquiera sospechaba la existencia de la Orden, ya en sólo Baviera la secta contaba con logias en Munich, en Freising, en Franconia, en el Tirol, y estaba por establecerlas en Ratisbona y en Viena, así como en Milán y en Holanda.

En sus *Instrucciones para los Insinuantes*, Weishaupt les da recomendaciones concretas sobre el modo de proceder: "Para aprender a conocer los sujetos que pueden enrolar, todo Iluminado debe comenzar por munirse de un «fichero», en forma de diario, «*Diarium*». Espía asiduo de todo lo que lo rodee, observará continuamente a las personas con quienes se encuentre; amigos, parientes, enemigos, indiferentes, todos, sin excepción, serán objeto de sus indagaciones. Tratará de descubrir su lado flaco, sus pasiones, sus prejuicios, sus vinculaciones; principalmente sus acciones, sus intereses, su fortuna; en una palabra todo aquello que pueda dar sobre ellos los más detallados conocimientos; cada día incluirá en un fichero lo que haya observado. Este espionaje, deber constante y asiduo de todo Iluminado, tendrá dos ventajas: una general para la Orden y sus superiores, y otra para el adepto. Dos veces por mes presentará una relación detallada de sus observaciones, las transmitirá a sus superiores, y así la Orden estará informada de quiénes son, en cada ciudad o en cada aldea, los hombres de quienes deba esperar protección o temer oposición. Conocerán todas las medidas que debe-

ín tomar para ganar a los unos y alejar a los otros. l adepto insinuante es el que está en mejores conliciones de conocer a los sujetos cuya recepción uede proponer, y a aquellos que crea deben ser xcluidos. En las notas que envíen todos los meses, o dejará de exponer las razones para lo uno o ara lo otro."

En otra de las páginas leemos: "Mientras el «Hernano Insinuante» está así, totalmente ocupado en onocer a los otros, se cuidará bien de darse a coocer a sí mismo como Iluminado. La ley es expresa para todos los Hermanos, pero es especialmente ecesaria para el éxito de los Enroladores. A ellos l legislador les recomienda que exteriormente se nuestren virtuosos, amantes de la perfección, y viten cualquier tipo de escándalos, que podrían uitarle autoridad sobre los espíritus." A los "Hernanos Enroladores" se les dice: "Aplíquense al arte e disfrazarse, de ocultarse, de enmascararse, cuano observen a los demás, para penetrar en su nterior."

Trabajarán dando pábulo al entusiasmo, con la erteza de la victoria en el alma. Llegará un día n que el secreto ya no será necesario. Entonces l Viejo de la Montaña, el último *Spartacus* podrá alir de su santuario tenebroso al aire libre. No existrá ya Imperio ni ley; el anatema pronunciado sore las naciones y sobre su Dios, sobre la sociedad sus leyes, habrá reducido a cenizas todos los altaes, palacios y ciudades. El último *Spartacus*, conemplando esas ruinas y rodeado de sus Iluminaos podrá decir a las multitudes: Vengan y celebren

la memoria de Weishaupt, nuestro Padre. Hemc consumado sus misterios.

5. *Iluminados y masones*

Desde que comenzó a gestar su plan iluministı Weishaupt había entendido las grandes ventaja que podía extraer para su intento de la multitu de masones que por aquel entonces pululaban e Europa. "Te doy una noticia –le escribía en 177 a su adepto Ajax–: antes del próximo Carnaval pai to para Munich, y me hago recibir de francmasór No te asustes." Le pareció necesario tranquilizar su amigo. En realidad lo que buscaba no era tant hacerse masón sino sólo llegar a conocer un secre to nuevo, y de ese modo hacerse más fuerte. Hast entonces en los rituales masónicos no había vist sino juegos de una inocente fraternidad, pero lueg creyó entrever lo que tras ellos se escondía, y fu así como recibió los primeros grados de la Orde en una Logia llamada de San Teodoro. Satisfech con su descubrimiento, comenzó a interesarse e que sus alumnos de Munich ingresaran en la maso nería. Especialmente les ordenó a todos sus Areo pagitas que se inscribiesen en sus filas. Sin embar go la simbiosis no fue igualmente satisfactoria par ambas partes. Él conocía los secretos de los franc masones, sí, pero los francmasones no conocía los suyos. Sobre todo los Rosacruces vieron co molestia la difusión de esta nueva sociedad secreta que no poblaba sus logias sino más bien vivía

sus expensas, y que empezaba a vanagloriarse como si fuese la única que tenía los verdaderos secretos de la Orden. Si bien los iluminados y los masones estaban de acuerdo en el propósito común de acabar con el cristianismo, los caminos no coincidían. En 1780 Weishaupt les escribía a Zwach: "Quizás tenga que elaborar un nuevo sistema masónico; quizás me resolveré a incorporar la francmasonería en nuestra Orden, para no hacer de las dos sino un solo cuerpo. El tiempo decidirá."

En este proyecto solidario trabajaron Weishaupt y Philon-Knigge, el mejor instrumento de Spartacus. La inclinación de Knigge a la masonería le venía por su padre, siempre en busca de la piedra filosofal. Por eso no bien tuvo la edad requerida –25 años–, fue admitido en las logias, haciéndose masón. Allí llegó a conocer los grados superiores así como los manuscritos más raros y misteriosos de la masonería. La relación de Knigge con Weishaupt venía de lejos. No bien Knigge lo conoció, se arrojó en brazos del apóstol iluminado, y fue inmediatamente iniciado en los grados sucesivos de la secta. Weishaupt calibró enseguida la importancia de esta adquisición. Desde entonces Knigge secundó estrechamente a Weishaupt, logrando que se le abrieran las puertas de todas las Logias de Europa. Así fue como numerosos masones se pasaron a las filas de los Iluminados y viceversa. Cuando los Iluminados fueron denunciados en Baviera y perseguidos por el poder temporal, no dudaron en establecer vínculos con Felipe de Orleans.

Es claro que, como ya lo insinuamos, no todo fue romance. En 1783 escribía Weishaupt: "Estoy

pensando en organizar la Confederación Polaca, un paso muy conveniente para introducirla en los asuntos de nuestro Iluminismo, pero simplemente como francmasonería, de modo que enseguida podamos elegir entre ellos los mejores sujetos, para evitar la estricta observancia [masónica] y así destruirla." Knigge entendió haber dado un golpe maestro sobre Polonia, en la línea del propósito de Weishaupt, mostrando a los polacos que desde hacía veinte años la masonería se había alejado de su gran objetivo original. Para volverla a su primer esplendor, invitaba a los Hermanos animados de verdadero celo, a unirse a aquella parte de los masones que habían permanecido en posesión de los verdaderos misterios. De hecho la mayoría de los masones se hicieron iluminados. Sea lo que fuere, Weishaupt dejó en claro que los iluminados no eran lo mismo que los masones. O mejor; aquellos eran quienes integraban "la verdadera francmasonería".

Pocos años después, Philon-Knigge y Weishaupt forjaron un nuevo proyecto, a saber, lograr que los franceses se incorporasen al gremio de los Iluminados. En Francia había ya no pocos adeptos, iniciados en los secretos de Knigge, algunos de ellos ya admitidos en el movimiento de Weishaupt. Dietrich, el intendente de Estraburgo, por ejemplo, que luego sería en Alsacia el émulo de Robespierre, se encontraba en la lista de los Hermanos. Pero hubo adeptos aún más importantes, como el marqués de Mirabeau, que tendría un papel tan destacado en la Revolución. Resulta casi imposible de entender, pero en su momento los ministros de Luis XVI pondrían su confianza en ese hombre cuya vida

no había sido sino un tejido de inmoralidades y de traiciones domésticas. El rey no sólo lo perdonaría sino que llegó a enviarlo en misión secreta a Berlín. Durante sus tres estancias en Prusia, entre 1786 y 1787, tomó los más estrechos contactos con los Iluminados, quienes lo rodearon de afecto. Un discípulo de Knigge lo inició en los misterios más secretos del Iluminismo. Mirabeau, quien ya conocía todas las estratagemas que empleaban las logias masónicas, supo apreciar aquellas que el genio de Weishaupt les había agregado para promover las revoluciones. Una vez vuelto a Francia, comenzó a introducir los nuevos misterios en su Logia llamada de los "Filaletes". Más aún, juzgó oportuno invitar a su patria apóstoles mejor ejercitados que él en los artificios del código enrolador. No le escapaban las razones que habían hasta entonces impedido a los jefes del Iluminismo trabajar directamente por la conquista de Francia. Los dirigentes de aquella secta entendían que no había que apurar demasiado sus conquistas más allá de Estrasburgo. La explosión en Francia podía ser prematura: ese pueblo demasiado activo, fogoso y arrogante, a lo mejor no estaba dispuesto a que los demás estuviesen por doquier igualmente preparados para la gran hazaña. Weishaupt, sobre todo, no era hombre capaz de contentarse con una revolución parcial y local, que sólo serviría para poner en guardia a las coronas de Europa. Sin embargo Mirabeau, venciendo las reticencias de los jefes de la *Aufklärung*, logró persuadirlos de que ya era tiempo de manifestarse en una nación como Francia, que no esperaba más que su ayuda para desenca-

denar una revolución que tantos otros conjurados locales preparaban desde hacía tiempo.

Los adalides de Prusia y de Francia fueron conviniendo que estaba ya cercano el momento en que las legiones de los Hermanos, masones o iluminados, del sur al norte, del este al oeste, pudiesen salir de sus clubes, de sus logias, de sus Academias. Europa entera ardería en la fogata "iluminante" de la Revolución. A la hora señalada se daría la señal convenida. Todos los pueblos tendrían su 14 de julio, todos a la vez; todos los reyes, en el mismo día, se despertarían, como pronto Luis XVI, cautivos de sus súbditos. Los Altares y los Tronos se derrumbarían por doquier en el mismo instante.

El emprendimiento era demasiado importante para ser confiado a adeptos ordinarios. Weishaupt ya se había retirado. Aquel que hacía las veces de jefe de la Orden de los Iluminados, Amélius-Bode, digno sucesor a la vez de Knigge y de Weishaupt, se ofreció para llevar adelante las tratativas con las Logias francesas por las cuales la hazaña debía comenzar. Tras varias reuniones llegaron a un acuerdo, decidiéndose que Francia sería "iluminada". El momento era extremadamente oportuno ya que el "filosofismo" había realizado en los espíritus todo lo que se podía esperar de los discípulos de Voltaire y de Rousseau, en orden a preparar el reino de la igualdad y de la libertad, a lo que se agregaban los últimos misterios que aportaba el pensamiento de Weishaupt, los de la impiedad y anarquía más absoluta.

El asunto se trató en la logia del "Gran Oriente" le París, que era, según ya lo hemos indicado, el unto de confluencia de todas las Logias regulares lel Reino, representadas por sus diputados. Constituía en cierta manera el gran Parlamento masóni-o, con sus cuatro cámaras, donde se resolvía en íltima instancia todo lo que tenía relación con los ntereses de la Orden. Cuando llegaron a París los emisarios de los iluminados, el "Gran Maestre" de a Orden era "el muy serenísimo Hermano duque de Orleans, primer Príncipe de Sangre". Los dos que lo seguían en dignidad eran masones de relevancia, pero muy por debajo de Felipe. Su cargo de Gran Maestre, su impiedad y sus anhelos de venganza, aseguraba a los diputados del Iluminismo todo lo que sería capaz de hacer en su favor, estando como estaba a la cabeza de esa multitud de Logias que lo reconocían como a su jefe. Dichas Logias se habían extendido por toda Francia, pero también en Saboya, Suiza, Bélgica, Colonia, Liège, Varsovia, San Petersburgo, Moscú, en todos los lugares donde había colonias francesas. Así Felipe de Orleans y su Gran Oriente dominaban tantas logias como las que ya se habían establecido en Alemania bajo Kniegge y Weishaupt.

Fue así cómo el Iluminismo, que apareció pocos años antes de la Revolución francesa, en la ciudad de Ingolstadt, en menos de tres lustros constituyó una fuerza de enorme relevancia y de profundo influjo en la preparación y el desencadenamiento de la Revolución, en estrecha unión con la masonería jacobina.

Capítulo Cuarto

Los ideólogos de la Revolución Cultural

En diversos lugares nos hemos referido a los distintos gestores ideológicos de la Revolución. Ahora los trataremos uno a uno de manera particular. Primero nos referiremos a quienes tuvieron una actuación más trascendente en el desenvolvimiento cultural de la Revolución, y luego a otros menos relevantes.

I. Voltaire (1694-1778)

Fue Voltaire un personaje lleno de cualidades. Su estilo merece figurar entre los más brillantes de las letras francesas, aun cuando predileccionó la forma burlesca e irónica. Si hubiera vivido en nues-

tra época sin duda que hubiera sido un periodista de garra.

Entre los diversos pensadores que divulgaron "el espíritu filosófico" Voltaire ocupa, por cierto, un lugar privilegiado. A lo largo de su existencia tan prolongada (murió a los 84 años), y tan prolífica en escritos, aparece como un faro que "iluminó" el siglo XVIII. Lo llamaron "el rey Voltaire". Dicha expresión no fue solamente válida para el momento concreto en que fue dicha, cuando los actores que acababan de representar sobre el escenario su obra *Irene*, resolvieron coronar allí mismo el busto del autor, ni sólo para los últimos veinte años de su vida, cuando su figura era indiscutida por la "*intelligentzia*" europea. Su "realeza", escribe Daniel-Rops, tiene bases fundadas, aun cuando de índole pópulista: ante todo, ese don que poseyó de sentir con su tiempo, de expresar lo que pensaba con el lenguaje más agradable a su época, de ser un heraldo de la Revolución que asomaba en el horizonte. "Si bien no fue un poeta o un novelista eximio, posee el genio de la adaptación, hábil como ningún otro para captar al vuelo el hecho de actualidad, la idea capaz de influir en la opinión, para dar a luz el libro, el folleto o la comedia de que todo el mundo hablaría", abarcando géneros tan diversos como el épico, el filosófico, el dramatúrgico (con 53 obras representadas), y el histórico, a más de haber sido un incansable escritor de cartas.

1. *Su biografía*

Nació François Marie Arouet en 1694. Su padre había sido notario en el Châtelet de París y gozaba de una posición económica muy desahogada. Su madre, Margarita Daumart, fue una mujer distinguida, de carácter vivaz, aunque de costumbres bastante ligeras. La infancia y la juventud de Voltaire se desarrollaron bajo la protección de su padrino, el padre de Châteauneuf quien, no obstante su condición eclesiástica, pertenecía a una sociedad de escépticos y libertinos. Bajo tales influjos se fue formando el espíritu del joven Voltaire. Su natural satírico recibió de ese medio tales estímulos, que al poco tiempo aquel muchacho de ingenio maligno era un dechado de mordacidad y desenfado. Estudió en el colegio de Luis el Grande, dirigido por los jesuitas, donde cursó las humanidades, revelando condiciones superiores. Allí permaneció durante siete años, trabando amistad con jóvenes de poderosas familias de la nobleza. Uno de sus profesores, el padre Le Jay, no trepidó en decirle: "Desgraciado, tú serás el abanderado de la impiedad." Cuando tuvo edad suficiente, resolvió cambiar su nombre por el de Voltaire, que le pareció más noble y sonoro.

Tras salir del colegio, su vida se volvió turbulenta. A pesar de las instancias de su padre para que siguiera la carrera de leyes, como él prefiriera pasar el tiempo en salones y teatros, lo confió en calidad de paje al marqués de Châteauneuf, que era embajador francés en Holanda. Éste lo llevó consigo a

La Haya, pero tales fueron allí sus calaveradas, que fue devuelto al hogar paterno. Entonces su padrino, aquel extraño sacerdote que era hermano del marqués antes nombrado, entendiendo que debía guiarlo por sendas más gratas a sus inclinaciones, lo introdujo en la sociedad del Temple, grupo literario y político de alto vuelo, donde sus integrantes tenían a gala ser escépticos, sin escrúpulos morales o religiosos, y sobre todo mordaces. Voltaire encontró allí el ambiente adecuado para desplegar sus inclinaciones instintivas. Cuando en cierta ocasión le rechazaron un discurso poético, sintiéndose despechado, comenzó a escribir composiciones satíricas, contra colegas, al principio, luego contra personajes de la Corte, y finalmente contra el propio Regente del reino, lo que le originó el comienzo de su fama literaria. A los 20 años lo metieron en la Bastilla, permaneciendo allí encerrado por once meses. Luego viajó durante tres años por diversos castillos de Francia, donde fue recibido como señor de las letras. Allí vivió una vida libre y de boato señorial, tesitura que lo marcaría durante toda su vida. Después recorrió Bélgica y Holanda, interesándose en asuntos atinentes al comercio.

De vuelta a su país, en 1722, se dedicó por entero al teatro y la poesía, con amplios réditos económicos. Heredero de cuantiosos bienes, logró juntar a su fortuna, la gloria literaria. A raíz de un incidente con un caballero, fue apaleado, encarcelado, y finalmente desterrado a Inglaterra. Era el año 1726. Este viaje resultó decisivo en la historia de sus ideas. Allí el poeta, recibido con todos los honores por la intelectualidad insular, se dedicó a

cultivar las letras y el trato social, estudiando y adhiriéndose al empirismo de Locke, el deísmo de los librepensadores y la física de Newton. Fueron tres años de intenso aprendizaje y también de fecundidad literaria, ya que escribió sus *Lettres philosophiques*, la tragedia *Brutus* y su conocida *Histoire de Charles XII*.

En 1729 retorna a París, donde comienza a publicar su infame poema *La Pucelle*, paletadas de barro contra Juana de Arco, la monarquía de Francia y la religión. La edición clandestina de sus *Cartas filosóficas*, mordaz libelo contra la religión y el orden cristiano, le trajo problemas. Cierto día, un oficial de policía, reprobándole su impiedad, le dijo: "Escriba lo que escriba, usted no logrará destruir la civilización cristiana." A lo que Voltaire respondió: "Lo veremos." Aquellas "Cartas" lo pusieron en entredicho, debiendo refugiarse en la casa de la marquesa de Châtelet, mujer culta y apasionada, que será su amante y protectora por trece años. Para ella escribiría varias obras de filosofía y muchos estudios literarios, especialmente el *Ensayo sobre las costumbres*. Se ha dicho que con este escrito se inicia la "filosofía de la historia".

Las discretas gestiones de la marquesa, las obras que nuestro personaje escribió en desagravio del rey y en favor de la Pompadour, le valieron que Versalles le abriese sus puertas y él pudiese deleitar con sus comedias las fiestas de la Corte. Sin embargo el rey no lo amaba, por lo que en 1750 debió partir de París hacia Prusia, no desterrado, por cierto, pero sí no retenido, lo que quizás lastimara más

su vanidad. En Postdam fue recibido por su discípulo y amigo Federico el Grande, como si fuera un semidios. Tras colmarle de honores y de dinero, lo colocó en el centro de atención de una sociedad de literatos, científicos y estadistas, y le trató de igual a igual. Allí, al contacto con los pensadores que se sentaban a la mesa de Federico, se afianzó su convicción antirreligiosa. Pero pronto comenzó a distanciarse de todos, llegando incluso a ridiculizar al presidente de la Academia de Berlín, por lo que el rey "lo autorizó" a dejar la corte alemana. Tres años había transcurrido en Berlín. Pronto Catalina II de Rusia lo invitó a San Petersburgo. Él se sintió muy halagado y no tendría más que elogios por la zarina. Pero también de allí debió partir. Sin embargo ya su fama se había hecho universal. A los 60 años era un patriarca escéptico y mordaz. Toda la Europa culta estaba pendiente de su pluma.

Cerradas para él las puertas de las dos únicas cortes donde podía ser acogido, Voltaire decidió instalarse en Suiza. Poseía ahora ingentes riquezas. Pero también de allí debió salir. Compró entonces un terreno en Fernay, zona fronteriza con Ginebra, pero en el reino de Francia, y allí se instaló de manera definitiva. Durante 23 años el anciano trabajó en ese retiro, escribiendo sin descanso tragedias, poemas, ensayos, páginas polémicas y de crítica literaria, artículos para la *Enciclopedia*, panfletos casi diarios de diez a veinte páginas, y una correspondencia epistolar gigantesca, quizás lo más valioso de su obra escrita. No iba a ver a nadie, pero todo el mundo lo visitaba en su finca. Entre otras obras publicó allí el *Traité de la tolérance* y el *Dictionnaire philosophique*, extraordinario instrumento de propaganda. Cargado de gloria y de achaques, en 1778 retornó a París, tras veintisiete años de ausencia. Fue una apoteosis. La nobleza, la burguesía, la corte, la gente de teatro, las academias, los enciclopedistas, los francmasones, todos lo abrumaron de elogios y adulaciones, como si se tratara de un semidios. Era el canto del cisne. Pronto moriría.

De él ha escrito Jean de Viguerie: "Esta vida es una vida aparte, vida de gloria incesante, pero también de soledad. Nada o poco de familia; casi no conoció a su madre, que murió cuando él tenía siete años; su único afecto familiar fue el de su sobrina, madame Denis. No se casó. Tuvo algunos amigos fieles, pero sobre todo muchos enemigos encarnizados, que él multiplicaba con gusto por sus críticas feroces e injustas. Vida de proscrito y de nómada durante varios años. Vida de hombre rico (a los cuarenta años tenía ya 8.000 libras de renta), pero de lo que poco aprovechó, dedicado como estaba a trabajar y a luchar. Vida de perpetuo enfermo..." Habiendo vivido constantemente en el libertinaje y en la lucha contra lo sobrenatural, murió sin reconciliarse con la Iglesia.

2. *Influjo social y político*

La producción de Voltaire fue ingente y puede ser clasificada en cinco categorías: la obra literaria, compuesta de comedias, cuentos y novelas; la obra histórica; la obra filosófica propiamente dicha; la

obra militante, es decir, los innumerables panfletos contra los presuntos abusos del despotismo, la "superstición" y el "fanatismo", y las sátiras en verso; finalmente la obra epistolar, la inmensa correspondencia (más de diez mil cartas), que es la parte más vivaz y atractiva de su producción.

¿Cuáles eran sus ideas? Lo primero que debemos preguntarnos es si realmente le pertenecían. Su ideario da la impresión de ser, más que una creación personal, un repertorio de los "filósofos" de su tiempo. Pero tuvo la habilidad de llegar con él a todos los salones de la época. Su encendida elocuencia, su deseo de agradar a los lectores, junto con una inteligente ironía que con frecuencia arrancaba la sonrisa burlona, resultaba fascinante, especialmente a aquellos nobles que no querían permanecer al margen de la historia. Como escribe Vicente Massot: "Poco a poco frases chispeantes, que en principio sonrojan a los presentes [...] van emponzoñando las mentes de la corte. Los grandes señores, muchos de ellos con viejas deudas que cobrarse de la Iglesia y la corona, encuentran en tamaños monos sabios a sus aliados naturales. Les falta grandeza para reconocer que la frivolidad –más cuando socava los cimientos societarios– no le está permitida a la aristocracia. Ahora bien, si la nobleza acogía con beneplácito las recriminaciones volterianas, no pocos dignatarios de la Iglesia a la par de las duquesas reían cuando [...] afilaba desvergüenzas contra la catolicidad." Así lograba que se sonrojasen de sus antepasados ilustres y abjurasen de las glorias de Francia. Al fin y al cabo él era "filósofo", lo que le permitía burlarse de todo.

Voltaire tuvo la idea de formar un grupo de "filósofos", "una academia secreta". Pero no lo logró. Era un hombre de pocas pulgas, que fácilmente ahuyentaba a los de su entorno. En cierta ocasión Rousseau cometió el error de referirse a él de manera despectiva. Lo costó caro. Voltaire no sabía perdonar. Hay que ver cómo lo trató. Lo llamó "archiloco", alma amasada de hiel y lodo, mono de la filosofía, Judas entre los discípulos de la Ilustración, maduro para la picota y mejor para el manicomio. Cuando en 1755 el ginebrino le envía su *Discurso sobre la desigualdad*, Voltaire le contestó: "Jamás se puso tanto ingenio para tratar de hacernos bestias; leyendo su obra vienen ganas de andar en cuatro patas." En adelante nunca lo dejaría tranquilo, tratándolo como a sus peores enemigos, hasta llegar a pedir para él la pena capital. No soportaba las estupideces románticas de Rousseau ni sus lacrimosas exhortaciones a la igualdad y la democracia. En ello me siento ampliamente solidario con Voltaire.

Lo que la gente más admiraba en él no era la ciencia, ni la filosofía, materias en las que nada tenía de original, ni de profundo, sino la forma literaria de sus escritos, tan clara e ingeniosa, gráfica y llana, incisiva, irónica y sarcástica, salpicada de alusiones malignas, caricaturas y anécdotas picantes. Era la burla sostenida. "Hay que criticar a los autores que no piensan como nosotros –escribía sin empacho–, hay que envenenar hábilmente su conducta [...], hay que presentar sus acciones bajo una luz odiosa [...]. Si los hechos nos faltan, hay que exponerlos, fingiendo callar una parte de sus

faltas. Todo está permitido contra ellos [...]. Mostrémoslos ante el gobierno como enemigos de la religión y de la autoridad; impulsemos a los magistrados a castigarlos." Pero, cuidado, no hay que dejar traslucir las intenciones: "Golpeen y escondan la mano [...] –les decía a sus adictos–. Los misterios de Mitra no deben ser divulgados." A la menor crítica, a la menor respuesta, aun la más moderada y cortés, hay que gritar "calumnia, injuria, sátira «atroz», tratando a los adversarios de bribones, fugitivos de la cárcel, hipócritas, locos."

Siempre estuvo interesado en los negocios. Hombre de clara inclinación capitalista, experimentaba un sentido reverencial frente al dinero. Pero su preferencia era la acción política, no por cierto, la política populista. Voltaire nada tenía de demócrata, ni esperaba la reforma desde abajo. No le hubiera disgustado, es verdad, la desaparición de la aristocracia histórica, pero con tal de verla sustituida por otra del talento. Lo que quería era realizar sus propósitos por medio de los príncipes, de los ilustrados. Al pueblo lo llamaba *la canalla*. En 1768 escribía: "Por lo que toca al pueblo siempre será necio y grosero. Son bueyes para los que hay que tener prevenidos un yugo, látigo y heno." Pero como se hacía preciso mantener sujeta a la canalla, juzgaba conveniente que se le siguiese predicando la religión. No veía la salvación política sino en la acción de un déspota ilustrado y en una sociedad drásticamente dividida en dos estamentos: el populacho, al que le negaba, inclusive, el derecho de educarse, y una élite liberal, rica, culta y poderosa, sin "prejuicios" religiosos o morales.

Voltaire resultó ser un verdadero precursor de la Revolución francesa. "Una gran revolución en los espíritus se anuncia por doquier", afirmaba. Su influencia no fue en este campo menos importante que la que ejerció en el nivel social o cultural. Libertad e igualdad constituyeron ya el tema de los poemas de su juventud, entendiendo bien que "el camino de la libertad se halla en la ilustración." Mucho más inteligente que la mayoría de sus contemporáneos, era perfectamente consciente de los resultados de su acción y la de los enciclopedistas. En carta de 1775 al rey Federico le dice: "Nosotros esperamos en Francia que la filosofía que está junto al trono esté pronto dentro." Claro que se daba cuenta de que la Revolución no sería inminente. Por lo que escribía en 1764: "Todo lo que veo en torno de mí arroja el germen de una Revolución, que infaliblemente viene, de la cual difícilmente seré yo testigo. Los franceses casi siempre logran su fin demasiado tarde, pero al fin lo consiguen. La luz siempre se ha difundido en todos sus sentidos; a la primera ocasión sobrevendrá el estallido y luego se producirá un ruido infernal. ¡Dichoso el que es todavía joven, pues verá cosas hermosas!"

Fiel a la idea de que la Revolución debía iniciarse desde lo alto, comenzó a tender sus redes en esa dirección. Entró así en contacto con diversos reyes, así como con algunos príncipes del Imperio y de Inglaterra. No era poco. Trató asimismo de acercarse a Luis XV, de quien llegó a ser cronista. Dicho rey, si bien no era impío, ni se incorporó al número de los adeptos, de hecho fue una de las grandes causas del progreso de la conjuración. No

tuvo, es verdad, la desgracia de perder la fe, pero en las últimas décadas de su vida, esa fe permaneció inactiva. Se rodeó de ministros sin fe, o de fe muy vacilante, como el duque de Choiseul, y también Malesherbes, quien según d'Alembert hacía en favor de los "filósofos" todo lo que podía, la marquesa de Pompadour, etc. Todos ellos mantuvieron relaciones cordiales con Voltaire. Algo semejante pasó con los ministros de Luis XVI, como Turgot, a quien Voltaire califica de "lleno de filosofía, de luces", por lo que al parecer fue un adepto secreto; de él decía el mismo Voltaire que si hubiera varios maestros de esa especie "yo temblaría por la infame", es decir, por la Iglesia. Llegado al ministerio, Turgot no sólo inspiró al joven monarca sus principios contra la autoridad de un trono que él había jurado sostener como ministro, sino que trató asimismo de hacerlo jacobino. Luego lo ayudaría en sus perpetuas condescendencias con los rebeldes. También Necker, entendido en economía, sería llamado por Luis a secundarlo en el gobierno. Era protestante, pero en realidad no tenía otra fe que la del deísmo. Abierto a los "filósofos", usó la crisis económica en el sentido de la Revolución.

Cuesta entender cómo el príncipe tan católico que fue Luis XVI no vaciló en rodearse de ministros "filósofos", en realidad impíos. También hubo, por cierto, en su entorno, personas virtuosas, buenos colaboradores, pero fueron la excepción. Sin duda ello resultó un logro de los conjurados, quienes buscando socavar el poder, lograron que ese grupo de ministros rodeasen al rey, como lo señala Voltaire en carta a Diderot. Fue una táctica inteligente,

elegir personas de prestigio, aparentemente dispuestos a secundar los buenos propósitos del rey, pero trabajando en realidad para sus enemigos. Una vez que los sofistas habían conseguido ubicar en aquellos altos puestos a quienes podían ser más aptos para sus propósitos, luego ellos dirigirían la "opinión pública", tocando las trompetas de la fama en favor de los adeptos por ellos impulsados, los cuales lograrían finalmente influir de manera decisiva sobre un rey poco confiado en sus propias luces.

También Voltaire ejerció su ascendiente sobre la corte de España. Allí era ministro de Carlos III el conde de Aranda, "el favorito de la filosofía", lo calificaban, y el duque de Alba, quien había contribuido para la erección de una estatua en homenaje a Voltaire. Al ser recipiendiario de tantos apoyos, éste se sentía exultante. "La victoria se declara en favor nuestro en todos lados; le aseguro que dentro de poco no habrá más que la canalla bajo los estandartes de nuestros enemigos", afirmaba eufóricamente en una de sus cartas.

Pero las relaciones más cordiales en el campo de la política fueron las que tejió con Federico II. Cuando en 1740 murió Carlos VI en Austria, Federico le había escrito a Voltaire: "El Emperador ha muerto. Esto altera todas mis ideas pacíficas [...]. Ahora es el momento para un cambio completo del viejo sistema político; esto es como aquella roca que al caer alcanzó al ídolo de cuatro metales, visto por Nabucodonosor, que los destruyó a todos." En el sueño de Nabucodonosor, según la interpreta-

ción de Daniel, aquella roca que al caer destruyó los cuatro imperios no era sino el Reino de Dios, que crece hasta convertirse en una montaña, llegando a cubrir la tierra entera. Para Federico, que calificaba la doctrina cristiana como fundada en "simples fábulas" canonizadas "por el transcurso del tiempo y la credulidad del pueblo absurdo", como le decía en carta a Voltaire, dicha roca era él mismo, que había logrado destruir el Sacro Imperio Romano, esto es, la monarquía de los Habsburgos de su tiempo. Como lo señala Karl Löwith, era en el plano político lo que la reforma de Voltaire en el plano de la filosofía de la historia. Ambos tuvieron conciencia de favorecer una gran revolución, al mirar "el antiguo palacio de la impostura [...], fundado mil setecientos setenta y cinco años ha", como el rey le dice en una de sus cartas a Voltaire. Y en otra le añade: "El hacha se ha situado en la raíz del árbol [...] y las naciones escribirán en sus anales que Voltaire fue el promotor de aquella revolución de la mente humana que tuvo lugar en el siglo XIX." De hecho la relación entre ambos acabó mal. Al fin el rey se molestó con él, a pesar de que cuando Voltaire fue a Prusia lo había llamado "esperanza del género humano", y dejó de invitarlo a cenar, como era su costumbre. Poco tiempo después, tuvo que dejar Alemania.

Asimismo trató amistosamente con Catalina de Rusia, quien devoraba las obras de los enciclopedistas. Al rey de Dinamarca le escribía: "Os ocupáis en librar un número considerable de hombres del yugo de los eclesiásticos, el más duro de todos [...]. Hacéis bien, hay que vengarse de los bárbaros."

En referencia a este rey, Diderot, que lo había ido a visitar, le comunicaba por carta a Voltaire: "Casi no me ha hablado más que de usted." El rey de Suecia, por su parte, se dirigía a Voltaire en estos términos: "Rezo todos los días al ser de los seres que prolongue sus días preciosos a la humanidad y tan útiles a los progresos de la razón y de la verdadera filosofía."

3. *"Écrasez l'infâme"*

Voltaire no fue nunca un hombre religioso, jamás experimentó las tribulaciones religiosas de Rousseau, pero tampoco se encontró entre los ateos de la época, como Diderot. Era una especie de término medio. Admitía la existencia de un Ser supremo, aunque sujeto a leyes necesarias; pero nunca admitió la inmortalidad y espiritualidad del alma humana, y por ende los castigos y recompensas de la vida futura. No creía en los milagros, ni en la oración, y pensaba que el cristianismo era la más funesta de las supersticiones. En la práctica acabó por ser el padre de los sofistas impíos. A los primeros adeptos les dijo: Derribaremos los altares, y ellos no tardarían en agregar: Derribaremos todos los cetros. Durante su estadía en Inglaterra fue donde creyó en la posibilidad del éxito de su emprendimiento anticristiano. Condorcet, vuelto su adepto y confidente, nos lo asegura: "Fue allí donde Voltaire juró consagrar su vida a este proyecto, y ha mantenido su palabra."

De hecho se mostró enemigo acérrimo del catolicismo, al que achacaba con minuciosidad de contador crímenes de todo tipo. Nueve millones cuatrocientos sesenta y ocho mil sumaban las víctimas "estranguladas, torturadas o ahorcadas por el amor de Dios". Consideraba absurda y ridícula la idea de la transustanciación. Cuando Federico de Prusia le confesaba sus temores de que no fuese suficientemente duro con la Iglesia, Voltaire le respondía serenándolo: "Vuestra Majestad me reprocha, en algunos bellos versos, de acariciar alguna vez a la infame; ¡ah! Dios mío, no. Yo no trabajo sino en extirparla, y lo logro bastante bien entre la gente honrada."

El grupo de los "filósofos" compartía, por lo general, este deseo de destruir a la Iglesia. Cada uno debía poner sus propios talentos para el logro de dicho objetivo. Voltaire puso los suyos, a saber, sus relevantes dotes de escritor, y bien que las consagró a este emprendimiento. Durante los últimos veintiocho años de su vida, no vivió más que para ello. Buena parte de sus obras, más de cuarenta volúmenes, brotaron de su pluma en orden a ese fin, a veces mostrándose como materialista, y otras como deísta o escéptico. En ocasiones llevó adelante su combate recurriendo a la hipocresía, mientras asistía a misa, incluso comulgando, o colaboraba en la construcción de alguna iglesia. "Hay que mentir como un diablo –aseguró en cierta ocasión–, no tímidamente, no sólo durante un tiempo, sino descaradamente y siempre." En carta al conde de Argental le decía: "Si tuviese cien mil hombres sabría bien lo que haría; pero como no los tengo,

comulgaré en Pascua y ustedes me llamarán hipócrita cuanto quieran." Y en carta a d'Alembert: "¿Qué deben hacer los sabios cuando se encuentran rodeados por bárbaros insensatos? Hay tiempos en que hay que imitar sus contorsiones, hablar sus lenguas." Era pura táctica.

La batalla no debía tener paréntesis, por lo que no se cansaba de impulsar a todas las legiones de oriente y occidente para que participasen en su guerra santa. "Comprometo a todos los hermanos a perseguir a la infame de viva voz y por escrito, sin darle un momento de descanso." No se olvide, decía, "que la principal preocupación debía ser aplastar al monstruo". Según su manera de expresarse, tanto el monstruo como la infame, era siempre la Iglesia, o Cristo, o la religión de Cristo. Frecuentemente sus seguidores se dirigían a él, esperando instrucciones en este sentido. Reyes, príncipes, duques, burgueses, con tal que fuesen impíos, le escribían pidiéndole consejos, y a todos respondía puntualmente. Especialmente Federico lo alentaba al tiempo que lo presionaba; mientras las obras de su amigo eran más impías, más lo aplaudía. Voltaire era para aquel rey el dios de la filosofía. Lo veía, como le dice en carta de 1766, "colmado, lleno de gloria, y vencedor de la infame, subir al Olimpo, sostenido por los genios de Lucrecio, de Sófocles, de Virgilio y de Locke, colocado entre Newton y Epicuro, sobre una nube radiante de claridad. Acuérdate de mí cuanto estés en tu gloria". Es muy posible que Voltaire no hubiese ido tan adelante si no hubiera contado con el apoyo irrestricto de Federico, el impío coronado.

He ahí la gran recomendación de su vida: *écrasez l'infâme*. Cuando en 1773 se enteró de la supresión de la Compañía de Jesús, tuvo el gusto de profetizar: "En veinte años ya no existirá más la Iglesia." Siempre mantuvo dicha tesitura. En carta a d'Alembert le decía: "Yo quisiera que usted aplastase a la infame, es el gran asunto." Y a Helvetius: "Oh filósofos, oh filósofos [...]. Destruid a la infame suavemente." Para el logro de dicha hazaña se propuso formar un grupo especializado. "¿Cinco o seis hombres de méritos que se entendiesen –se franqueaba con d'Alembert– no lograrían hacerlo después de los ejemplos que hemos visto de doce pícaros que triunfaron?" Lo mejor sería constituir un grupo, al estilo de los masones, según le escribía al mismo amigo, una academia secreta cuyo primer deber será aplastar a la infame. En carta a Federico le propuso que la sede de dicho grupo estuviese en Prusia, junto al rey. Quería que ese grupo, comunidad monástica de librepensadores, montara también en Rusia una imprenta propia para defender sus ideas. Los ricos habrían de aportar el dinero. Los escritos que en ella se publicaran debían ser breves, sencillos, atractivos, de suerte que cualquier zapatero los pudiese entender. Estaba dispuesto a dejar todo en aras de tal empresa.

Sin embargo, no encontró el eco esperado. D'Alembert, que estaba cómodo en París, se daba cuenta de que junto a Voltaire nunca llegaría a ser más que un segundón. Diderot se sentía mejor en Francia que en Alemania. Voltaire se puso furioso: setecientos hugonotes dejaron su patria para seguir las tonterías de Calvino, decía, y yo no encuentro doce sabios que hagan el menor sacrificio por la causa. Y terminaba siempre: *Écrasez l'infâme, écrasez l'infâme, écrasez l'infâme*. En carta de 1769 a Federico reconocía el fracaso de su proyecto: "Cuando se piensa que un loco y un imbécil, como San Ignacio, encontró una docena de prosélitos que lo siguieron, y yo no he podido encontrar tres filósofos, estuve tentado de creer que la razón no sirve para nada." Pero su celo se volvió a encender, reanudando el combate con libelos, cada vez más incisivos, rebosantes de burlas contra Cristo y su Iglesia. "Lo ridículo lo corrompe todo –decía–, ésta es la mejor de todas las armas." El propósito central seguía en pie. Destruir a la infame, afirmaba, en la sociedad, "y dejarla a la canalla para quien ha sido hecha", según le señalaba en carta a Diderot.

Cuanto más viejo se volvía, tanto más crecía su odio contra el cristianismo. "Estoy cansado –dijo un día–, de oír repetir que bastaron doce hombres para propagar el Cristianismo; quiero demostrarles finalmente que basta uno solo para destruirlo."

* * *

Personaje impresionante éste. Y no menos desconcertante. A veces parecía religioso, pero en el fondo bullía incesantemente su odio al cristianismo. A veces parecía en favor del despotismo

ilustrado y otras mostraba su inquina a los tronos. Cuando impartía sus lecciones anticristianas a los franceses, la revolución antimonárquica ya estaba germinalmente en su corazón. "¿Quieren ser felices? Vivan siempre sin amo." Esta frase descubre su ideario.

Hemos señalado más arriba que era Voltaire muy consciente de lo que estaba sembrando. "Todo lo que veo arroja las semillas de una revolución que sucederá infaltablemente; no tendré el placer de ser testigo de ella." Efectivamente, moriría apenas un año después de que estallase formalmente la Revolución. En un diario que apareció el 7 de agosto de 1790, Condorcet daba así cuenta de la vida de Voltaire, poco antes fallecido: "Él no ha visto todo lo que hizo, pero hizo todo lo que vemos. Los observadores esclarecidos, los que sepan escribir la historia, probarán a quienes saben reflexionar que el primer autor de esta gran revolución que asombra a Europa, y que responde totalmente a la esperanza de los pueblos y a la inquietud en los corazones, es sin duda Voltaire. Él es el primero que hizo caer la formidable barrera del despotismo, el poder religioso y sacerdotal. Si no hubiera roto el yugo de los sacerdotes, jamás se habría roto el de los tiranos. Uno y otro pesaban juntamente sobre nuestras cabezas, y se sostenían tan estrechamente, que una vez erradicado el primero, el segundo debía serlo enseguida [...]. El pensamiento de los sabios es el que prepara las revoluciones políticas, pero el que las ejecuta es siempre el brazo del pueblo [...]. Si el pueblo no hubiese aprendido a pensar, jamás hubiera podido servirse de su fuerza." Mejor no se podía expresar lo que fue la revolución cultural. Resultó preciso cambiar primero el modo de pensar de la gente.

Voltaire siguió siendo problemático hasta el fin. Ya era casi octogenario y aún vacilaba: "Todo lo que nos rodea –decía en una carta– es el imperio de la duda, y la duda es un estado desagradable. ¿Hay un Dios como se dice, un alma tal cual se imagina, hay algo que esperar después del momento de la vida?"

Estando en París se sintió mal. El párroco de donde vivía lo quiso visitar, pero no fue admitido. En cambio lo pudo hacer un antiguo jesuita, el padre Gaultier, quien le dijo que iba a tratar de hacer con él una curación espiritual que le había salido bien días atrás con un poeta de muy mala fama por su liviandad. "Yo amo a Dios", contestó Voltaire. –"Pero un amor que no tiene obras, ¿puede ser sincero", replicó el padre. Entonces entró en el cuarto un familiar de Voltaire: "¡Padre, haga el favor de acabar! Ve que el señor Voltaire escupe sangre." El sacerdote se marchó. "¿Cómo te ha ido con el cura?", le preguntó entonces el pariente. "Es una buena cabeza de borrego", respondió Voltaire. Durante varios días volvió a visitarlo el mismo sacerdote, mas no fue admitido. Voltaire se lo había pedido, pero sus amigos le impidieron la entrada. Por fin logró hacerlo. El enfermo le apretó la mano y le pidió que lo oyera en confesión. "De muy buena gana –dijo Gaultier–, pero antes que comencemos es necesaria una retractación." Voltaire escribió entonces a la vista del sacerdote que se había

confesado con él, que si Dios quería disponer de él, quería morir en la Iglesia Católica, como había nacido en ella, y esperaba de la Bondad divina que le perdonaría todos sus pecados; si alguna vez había injuriado a la Iglesia, pedía perdón a Dios y a la Iglesia... Le rogó, asimismo, que hiciera poner esa declaración en los periódicos. Tras ello le preguntó al padre si estaba satisfecho. Él le dijo que no del todo. No era lo suficientemente claro. También el párroco y el arzobispo hallaron la declaración insuficiente. Día tras día volvió el sacerdote a la casa del enfermo, siempre a pedido de Voltaire, pero ahora ya no lo dejaron entrar. Los amigos del "filósofo" le objetaban esta condescendencia con "la Infame". Voltaire les respondió que no quería ser arrojado al muladar sin tener un oficio de difuntos en los franciscanos. No se avergonzaba de mentir aun en el lecho de muerte.

Sintiéndose algo mejor, quiso volver a Fernay. Pero justamente en esos días se inauguraba en la *Comédie française* de París una tragedia de su autoría: *Irene*, bastante mediocre, por cierto. Asistió, sin embargo, una multitud, incluida la reina; sólo faltaron el rey y Voltaire. Días después comenzó a recibir visitantes, entre ellos Franklin, quien le llevó a su nieto. Eran los padres de las dos grandes revoluciones modernas. Voltaire puso su mano sobre la cabeza del niño arrodillado y lo bendijo en nombre de Dios, de la Tolerancia y de la Libertad. Un poco mejorado, Voltaire se presentó en el teatro, donde se reponía su obra *Irene*. Iba en un coche que le había regalado Catalina II. Apenas podía avanzar por la multitud de quienes querían ver al

héroe del siglo. La gente clamaba: "¡Allí está! ¡Viva Voltaire!" Al llegar al teatro le pusieron una corona. "¡Me queréis sofocar bajo las coronas!", exclamó, embriagado de gloria. Terminada la función se volvió a levantar el telón. Había sobre el escenario un gran busto de mármol del escritor, que también fue coronado, mientras los artistas le expresaban su veneración. Al salir, besaban las manos de Voltaire, besaban sus vestidos. Una verdadera apoteosis. "Sodoma lo hubiera apedreado. París le coronaba", exclamaría de Maistre.

A la mañana siguiente le preguntó un conocido: "¿Tienes ahora bastante gloria?" A lo que contestó: "Amigo mío; hablas de gloria y yo estoy en el potro y muero entre horribles tormentos." No se sentía nada bien. Poco después se hizo recibir otra vez, según un nuevo ritual, en la logia masónica de las "Nueve Hermanas". Los de la Academia, por su parte, lo invitaron a su sede, y allí lo eligieron director por aclamación. Finalmente retornó a Fernay. El médico de cabecera, que era protestante, relata así sus últimos momentos: "No puedo pensar en su fin sin horror. La muerte estaba siempre delante de sus ojos. Piensen en la furia de Orestes, ¡una semejante se apoderó de su alma! *Furiis agitatus obiit* [...]. Preso de furiosas agitaciones, lanzaba gritos desaforados, se revolvía, crispábansele las manos, se laceraba con la uñas [...]. Al acercarse el fatal momento, una redoblada desesperación se apoderó del moribundo: gritaba, diciendo que sentía una mano invisible arrastrarle ante el tribunal de Dios [...]; finalmente, para calmar la ardiente sed que le devoraba, llevóse a su boca el vaso de

noche, lanzó un último grito, y expiró entre la inmundicia y la sangre que le salían de la boca y las narices." Tenía 84 años.

La Iglesia se negó a enterrarlo en suelo sagrado. En 1791 sus restos fueron llevados a París y puestos en el Panteón. Ahora el lugar donde estuvo se encuentra vacío. Nadie sabe dónde fue a parar el cadáver. La Biblioteca Nacional de París posee su corazón en una cajita: "Su corazón está aquí; su espíritu en todas partes", reza la inscripción. Diderot le llamó "el Anticristo".

II. D'Alembert (1717-1783)

Pasemos ahora a considerar otra figura clave de la revolución cultural, la de Jean-Baptiste d'Alembert. Como observa Barruel, si Voltaire era ideal para jugar el papel de Agamenón, en un ejército de sofistas conjurados, d'Alembert podía en cierta manera proveerle el Ulises que se necesitaba, con su gran astucia de zorro viejo. Nunca se supo con certeza quién fue su padre, tantos fueron los amoríos de la madre. Ésta había sido religiosa, pero luego dejó los hábitos y perdió la fe. Pronto formó en París un salón, un grupo de gente de letras, a los que llamaba "sus bestias". Cuando nació su hijo Juan Bautista, para esconder su vergüenza lo dejó abandonado una noche en la escalera de una iglesita, y no se volvió a ocupar de él. El policía que lo halló envuelto en pañales lo entregó a una mujer que se interesó por él como una madre y a la que siempre d'Alembert se mostraría agradecido. Sólo más tarde, cuando ya había adquirido fama, su madre natural se jactó de ser tal, pero entonces su hijo no quiso saber nada de esa mujer desamorada.

1. *D'Alembert y Voltaire*

Después de algunos años de estudio en un colegio jansenista, se recibió de bachiller en artes. Tras algunos cursos en la facultad de derecho,

abandonó la carrera y empezó a cursar medicina, que también dejó, para dedicarse finalmente a las matemáticas, que será la materia que predileccionaría. Su juventud coincidió con los tiempos en que Voltaire comenzaba a hacer prosélitos, alimentando su inteligencia con obras antirreligiosas. Cuando cumplió 23 años fue elegido para la Academia de Ciencias de París.

No tardó mucho en hacerse discípulo de Voltaire, un personaje que en nada se le parecía. Barruel ha explicitado muy bien las diferencias. Voltaire era fogoso, colérico e impetuoso, mientras que d'Alembert se mostraba reservado, frío y astuto. Voltaire amaba el brillo; d'Alembert se escondía para pasar desapercibido. D'Alembert luchaba contra el cristianismo, pero como quien oculta sus baterías; Voltaire prefería la oposición frontal, dispuesto a "morir sobre un montón de cristianos", a quienes llamaba "santurrones inmolados a sus pies", como se expresa precisamente en carta a d'Alembert. Éste disimulaba por instinto; su guerra era la de un lugarteniente, que goza escondido al ver cómo sus enemigos van cayendo uno tras otro en las trampas que les ha tendido. Sumamente talentoso en literatura, Voltaire era casi nulo en matemáticas; el conocimiento de esa ciencia fue, en cambio, para d'Alembert el único título de su reputación; en todos los otros temas era débil y abstruso. Mientras d'Alembert meditaba un sarcasmo o un epigrama, aún no lo había pergeñado del todo cuando ya la pluma fluida de Voltaire había llenado un volumen. Atrevido hasta el caradurismo, Voltaire desafía, niega, afrenta, inventa, falsifica la Escritura, los Santos Padres, la historia; d'Alembert está permanentemente previendo una réplica que podría comprometerle; por ello camina en forma nebulosa, siempre en espiral, de miedo que se sepa hacia dónde se dirige. Cuando le atacan, huye; de nada sirve que alguien le refute un error, lo vuelve a reiterar una y otra vez. D'Alembert goza con el homenaje de los salones; cuarenta manos que lo aplauden en un recinto académico lo hacen feliz; Voltaire necesita todas las trompetas de la fama: de Londres a San Petersburgo, de Boston a Estocolmo, no alcanzan para su gloria.

2. *El mentor de los "filósofos"*

En 1751 publica d'Alembert el *Discurso preliminar*, al que aludimos anteriormente, especie de manifiesto filosófico-histórico que da inicio al primer volumen de la *Enciclopedia*. En la primera parte comienza por investigar la naturaleza del espíritu humano, y luego pasa a sus manifestaciones en el lenguaje, la ciencia y el arte; deudor de los prejuicios de su época, entiende que todas las ideas del espíritu nacen de impresiones sensitivas. En la segunda sección trata del progreso de las ciencias hasta su tiempo. La lectura es clara, pero fría. A raíz de dicho estudio pasó a ser el teórico oficial de la "filosofía". Pocos años después fue incorporado a la Academia francesa, de la que llegó a ser secretario, con lo que pudo ejercer en el mundo intelectual un dominio incontestable, promoviendo numerosas campañas en favor de las ideas de la Ilustración.

Recordemos la cosmovisión de aquellos años y de aquellos pensadores. El sentimiento de superioridad que caracterizaba a los "filósofos" se basaba en el espectáculo que ofrecía el enorme desarrollo de las ciencias físicas y naturales, cuya constatación parecía ofrecer un sólido fundamento a la concepción naturalista y matemática del mundo y de la vida. En su libro *Eléments de philosophie*, claro exponente de su pensamiento filosófico, d'Alembert nos muestra una visión muy precisa de este cambio mental: "Cuando se estudia sin prejuicios el estado presente de nuestro conocimiento no se puede negar que la filosofía ha hecho entre nosotros progresos notables. La ciencia de la naturaleza adquiere de día en día nuevas riquezas; la geometría aumenta su territorio y ya penetra en aquellos campos de la física que le eran más próximos; el verdadero sistema del Universo ha sido finalmente conocido, desarrollado y perfeccionado. De la Tierra a Saturno, de la historia de los cielos a la de los insectos, la ciencia natural ha cambiado de aspecto. Y con ella todas las otras ciencias han asumido una forma nueva." El texto tiene un dejo de triunfalismo: una nueva concepción del mundo a-metafísica o anti-metafísica, impregna el espíritu de los Iluministas. Si Voltaire fue el adalid de dicho movimiento, su propagador concreto, su "periodista" fue d'Alembert.

3. *Un escéptico*

En los temas religiosos su estilo no era el de Diderot, lleno de odio contra toda religión. Al rey Federico le escribe en 1770: "Montaigne me agrada con su «¿Qué sé yo?», sobre todo en la cuestión acerca de Dios. Hay en el Universo, especialmente en la constitución de las plantas y animales, comparaciones y relaciones de las partes singulares, que seguramente parecen indicar una inteligencia consciente, como un reloj indica la existencia de un relojero. Esto es indiscutible. Mas ahora vayamos más adelante; preguntemos cómo es esa Inteligencia, si realmente ha creado la materia, o ha organizado la ya existente. ¿Es posible una creación?, y si no lo es ¿es la materia eterna? Y si la materia es eterna, ¿no es esa inteligencia sino algo intrínseco a la materia o está separada de ella? Si vive en ella, ¿es la materia Dios y Dios la materia? Si está separado de ella, ¿cómo un Ser que no sea materia puede influir en la materia? Siempre es la respuesta: ¿Qué sé yo?" Como escribe el historiador Juan B Weiss: "D'Alembert carece de fe y de calor; sólo es ferviente en la tendencia incrédula."

Lo propio de él era el escepticismo, una propensión muy generalizada en aquellas épocas. Sus amigos se lo echaban en cara, como si en él fuera una expresión de cobardía. Voltaire, el fogoso, lo incitaba con su famosa consigna: *"Écrasez l'infâme"*, a lo que d'Alembert respondió en cierta ocasión: *"Écrasez l'infâme,* me repite usted sin cesar. ¡Dios mío, deje que se derrumbe por sí mismo!"

D'Alembert era demasiado escéptico para compartir el odio fanático de sus colegas contra la Iglesia.

Sin embargo nunca afirmará que ignora si Dios existe o no existe. Incluso dejará que la gente pueda pensar que cree en Dios, pero enseguida atacará por insuficientes algunas de las pruebas clásicas de la divinidad; dirá que lo hace por respeto a Dios, que no merece pruebas insuficientes. Finalmente acabará por hacer caso omiso de todas las pruebas. Primero dice *sí*, enseguida dice *no* sobre el mismo tema, confundiendo de este modo y embrollando a sus lectores, que quedaban sumidos en la incertidumbre. Se ocupará especialmente en atacar la moral de la Iglesia y los mandamientos de Dios, pero a continuación dirá que "no existe todavía un solo catecismo de moral al alcance de la juventud", y que hay que desear que un día algún "filósofo" venga por fin a hacernos este regalo. Más allá de estas estratagemas, fue en realidad un pensador profundamente irreligioso, muy hostil al catolicismo.

Más aún, d'Alembert llegó a ser en París una especie de espía de los autores religiosos. No deja de resultar singular advertir cómo Voltaire estaba enterado de tantos datos relacionados con el estado y la vida privada de hombres a quienes buscaba refutar, cómo conoció tantas anécdotas, a menudo calumniosas, o a veces ridículas. Era d'Alembert quien le proveía esas informaciones, comunicándole a su maestro todas aquellas cosas que podían denigrar a esas personas, sabiendo muy bien cómo Voltaire se serviría de dichos datos para dar mayor vivacidad a los argumentos que aducía.

4. *Formador de adeptos*

Su influjo trascendió las fronteras de Francia. En 1762 Catalina de Rusia le ofreció convertirse en el tutor de su hijo, el gran duque heredero del trono. "Acaso tendrá a mi lado más tranquilidad y libertad que en su patria", le dijo. D'Alembert declinó el gentil ofrecimiento. Poco después Federico II lo invitó a ir a Berlín, ofreciéndole nombrarlo Presidente de la famosa Academia de esa ciudad. Sólo lo haría más tarde, pero sin permanecer en Berlín, conservando siempre rendida admiración por aquel rey. Sin duda que le halagaba el apoyo de los reyes. Escribiendo en 1770 a Voltaire le decía: "Nos son favorables la emperatriz Catalina, el rey de Prusia Federico II, Christian VII de Dinamarca, la reina de Suecia, Ulrique de Brandeburgo y su hijo, el futuro Gustavo III, el rey de Polonia, muchos príncipes del Imperio y toda Inglaterra." Sin embargo en el fondo compartía con Voltaire no sólo su inquina por la religión sino también su aversión por los reyes; lo que prefería era "la filosofía republicana", basada en la igualdad. Así como en su guerra contra el altar se comportó a la manera de un zorro, lo mismo hizo en su combate contra los reyes; en ambos enfrentamientos se valió más bien de la pluma de los demás, cuidando de exponerse a sí mismo. En la carta a que acabamos de aludir, le decía a Voltaire: "Yo tengo tanto odio como tú por los déspotas." Entre los "filósofos" las palabras reyes, soberanos, déspotas, tiranos, eran sinónimos.

La función principal de d'Alembert más que en el exterior sería en el interior de Francia. Así lo deseó Voltaire. Dentro de dicha gestión, el mismo Voltaire le asignó una misión especial, diversa de la suya propia. Porque Voltaire se encargaría principalmente de los ministros, de los nobles, de los príncipes y de los reyes. Ganarse sobre todo a los jóvenes príncipes, a los niños destinados a asumir luego el gobierno de los pueblos, fue la obra privilegiada por Voltaire. Cuando la corte de Parma requirió hombres capaces de procurar la formación del joven infante, rápidamente intervino ubicando allí a algunos de los suyos. Dentro de la misma política, se procuró apartar a obispos de buena línea, si se trataba de apuntalar la educación de algún príncipe, buscándose un obispo proclive a las nuevas doctrinas, y en el caso de no encontrarlo, elegían a un sacerdote dispuesto a insinuar a su ilustre alumno todos los principios de los sofistas. "Yo conozco a uno de esos hombres a quienes ellos pusieron –atestigua Barruel–. Le propusieron el cargo de institutor del Delfín [de Luis XV], asegurándole que así procuraría fortuna, pero con la condición de que al enseñar el catecismo al joven príncipe, no dejase de insinuarle que toda esa doctrina religiosa y todos los misterios del cristianismo eran prejuicios, errores populares que un príncipe debía conocer, por cierto, pero que no debía creer, y que le diese por verdadera doctrina, en sus lecciones secretas, todo su filosofismo." Felizmente aquel sacerdote respondió que no estaba dispuesto a enriquecerse al precio de su deber. Lo mismo se intentó en otras cortes, como lo acabamos de señalar. Detrás de estas tramoyas estaba siempre la mano de Voltaire, quien había asumido como gestión personal ir logrando, directamente o por sus personeros, que la "filosofía" accediese a los tronos.

La misión propia de d'Alembert sería otra: formar en Francia jóvenes adeptos a las nuevas ideas. "Trate de esclarecer a la juventud todo lo que pueda", le escribía Voltaire. Jamás una misión fue cumplida de manera más activa y cabal. D'Alembert se constituyó en el protector de todos los jóvenes de talento que iban a París. A los que de entre ellos mostraban cierta inclinación a la ambición, les mostraba los premios literarios y científicos, los sillones académicos de que disponía casi soberanamente, sea como secretario perpetuo de la Academia, sea mediante alguna de aquellas pequeñas intrigas en las que era maestro consumado.

Los que más requirieron su atención fueron aquellos jóvenes adeptos en quienes veía condiciones para convertirse en formadores de los demás, principalmente como preceptores, o profesores en colegios públicos o privados, y también jóvenes cuya posición económica y social podía constituirlos en protectores del gran emprendimiento. Formó así una especie de semillero, de seminario de dirigentes. Por eso el filosofismo lo consideró siempre como a uno de sus mejores propagandistas.

D'Alembert murió en París cinco años después que Voltaire. Poco antes Condorcet, temeroso de que en sus últimos momentos mostrara remordimiento, dando así a sus discípulos un espectáculo humillante, se encargó de hacerlo inaccesible, si

no al arrepentimiento, al menos a quien pudiera exhortarlo a ello. Cuando acudió un sacerdote no lo dejó entrar. Posiblemente se hubiese confesado, pero Condorcet se lo impidió, gloriándose luego de haber logrado que d'Alembert expirase en la impenitencia. "Si yo no hubiese estado allí, se habría zambullido", dijo al anunciar su muerte.

III. Rousseau (1712-1778)

La figura de Jean-Jacques Rousseau emerge por su especial trascendencia entre las grandes figuras de la revolución cultural, con matices propios, por cierto.

1. *Su biografía*

Nacido en Ginebra en 1712, procedía de una familia parisiense que había emigrado a dicha ciudad por ser adicta al protestantismo. Su padre era un relojero muy entendido en su oficio. Su madre, una mujer inteligente, bien formada y virtuosa, murió pocos días después de su nacimiento. "De ella –diría Rousseau– sólo me ha quedado un corazón lleno de sentimiento [...]. Costé a mi madre la vida, y mi nacimiento fue mi primera desdicha." Sin madre que lo cuidara, su padre sólo se preocupó de leerle o hacerle leer novelas. Tenía tan sólo seis años de edad. "Pronto nos interesamos tanto por estas lecturas que leíamos alternativamente sin tregua, y pasábamos noches enteras en esa ocupación." Fue un alimento prematuro e insalubre que no le hizo bien porque suscitó en él pasiones demasiado adelantadas para su edad y le sembró ideas torcidas sobre la vida humana. A partir de los siete años llegaron a sus manos libros mejores, de historia, por ejemplo, especialmente las *Vidas paralelas*, de Plutarco, que leyó repetidas veces con su padre.

"Me imaginaba griego o romano, yo mismo era la persona cuya vida leía."

En cierta ocasión, su padre tuvo un encontronazo con un oficial francés, y prefirió salir de Ginebra antes que ir a la cárcel. El joven Jean-Jacques fue ubicado en la casa de campo de un predicador de Lossay. Allí se sintió feliz durante cuatro años, echando raíces en su corazón el amor a la naturaleza. Luego lo llevaron a Ginebra, donde comenzó a vivir de manera bohemia e inactiva, haciendo lo que se le daba la gana. Tenía entonces 15 años. ¿Qué estado elegir? ¿Sería relojero, como su padre, predicador, empleado? Le encontraron colocación en casa de un escribano, pero le fue mal, luego entró de aprendiz en el taller de un grabador de cobre, hombre grosero y violento, donde aprendió a mentir y hasta a robar. Se sentía muy decaído, pero lo salvó su afición a la lectura, que lo llevó a leer toda una biblioteca prestada, sin criterio alguno. Ante sus ojos desfilaron Descartes, Leibnitz, Malebranche; Fenelon, quien le sugirió la concepción idílica del mundo primitivo; Locke, de quien tomaría la idea del contrato social; Pascal, Bayle, Voltaire, etc. Su relación con el patrón se hizo a tal punto intolerable que debió retirarse, resuelto a buscar fortuna por el mundo. Comenzó entonces a peregrinar por doquier, hasta que recaló en casa de una pietista convertida, madame de Warens, quien, en coincidencia con el párroco del lugar, lo envió a Turín, por ver si se convertía al catolicismo. Si bien el joven no quedó muy convencido que digamos, con todo decidió hacerse católico. Continuó luego su vida errante y vagabunda, mezclándose con gente desdichada y libertina, dando lecciones de canto, ya que era muy aficionado a la música, y a veces haciendo de sirviente o de preceptor de alguna familia noble. Durante su permanencia en Turín, conoció a un joven sacerdote, el padre Gaime, quien le dio diversos consejos, y cuya imagen inmortalizaría luego en su *Vicario saboyardo*.

Un amigo frívolo de Ginebra, que entonces llegó a Turín, se encontró con él y lo sedujo para que vagaran juntos por la ciudad. Así lo hicieron mientras les duró el dinero. Luego Rousseau volvió con la señora Warens, a quien mucho amaba, al punto de llamarla "mamá". Ella trató de apartarlo de las malas compañías y conseguirle algún buen trabajo, pero sus posibles empleadores se negaban diciendo que era un muchacho inútil. Pronto su protectora se convirtió de mamá en amante, sin que ello implicara que Jean-Jacques renunciase a otras aventuras amorosas. Para aquel entonces ya se creía un personaje, y comenzó a consignar los hechos de su vida en un libro que llamaría *Confesiones*. Allí leemos: "Emprendo una cosa de la que todavía no se ha visto otro ejemplo, y cuya ejecución difícilmente hallará imitador. Quiero mostrar a mis prójimos un hombre en toda la verdad de su índole; y este hombre no será otro que yo mismo. Yo y no otro. Yo siento mi corazón y conozco a los hombres. No me parezco a ninguno de los que me han presentado, y me imagino que no me parezco a ninguno de todo el anchuroso mundo [...]. Aunque no soy el mejor, soy de otra suerte. Si la Naturaleza ha hecho bien o mal en romper

el molde con que me fundió, no se podrá saber sino después de la lectura de estas páginas [...]"

Su perpetua inquietud lo llevó a dejar Saboya y trasladarse a la capital de Francia. Pero tampoco París le satisfizo, y luego de un vagabundeo por todo el país, regresó donde estaba. Con la señora Warens fue feliz por un tiempo, hasta que contrajo una seria enfermedad, por lo que se dirigió a Montpellier, donde el médico lo trató como enfermo imaginario. Al regreso halló que otro había ocupado su lugar junto a la señora de Warens. Lleno de dolor, volvió de nuevo a París.

Cerca de esa ciudad, en Vincennes, se encontraba por aquel entonces preso Diderot. Rousseau lo visitó con frecuencia. Leyendo un día el *Mercurio de Francia* se enteró de que la Academia de Dijon prometía un premio a quien escribiese sobre "Si el progreso de las artes y ciencias ha contribuido a mejorar o corromper las costumbres". La sola lectura de la cuestión lo impresionó vivamente: se le cortó el aliento, le dieron palpitaciones, y hubo de sentarse debajo de un árbol, pasando allí una media hora con tal emoción que cuando se levantó halló sus vestidos empapados de lágrimas sin haberse dado cuenta de que había llorado. En su mente se agolparon muchas cosas, entre ellas varias de las experiencias que habían jalonado su desgraciada niñez y juventud, y con su peculiar tendencia a la exageración, desarrolló una proposición: el arte y la ciencia son la causa de la infelicidad del individuo y de la corrupción de la sociedad; nuestras almas degeneran en la medida en

que las artes y las ciencias se aproximan a su perfección. La esclavitud, la prodigalidad y la liviandad han sido en todo tiempo el castigo del soberbio intento de salir de la ignorancia feliz en que nos había colocado la Eterna Sabiduría. Por tanto las ciencias son vanas en su origen y peligrosas en sus efectos. Curiosamente el autor obtuvo el premio, pero sólo por razón de la forma, por la fuerza y musicalidad del estilo. Con ello se le abrieron nuevos horizontes. A pesar de todas sus experiencias negativas, de los sufrimientos que le impuso la sociedad, un sentimiento poderoso se apoderó de él: *se sintió bueno*, radicalmente bueno.

Que esta revelación esencial la haya recibido en un bosque no fue en su vida algo adjetivo. El regreso a la naturaleza sería uno de sus *leit-motiv*. Rousseau tenía un hondo sentimiento de la belleza y grandeza de la naturaleza. ¡Con qué ternura sentía el encanto de la soledad en los bosques, la sublimidad de los Alpes, la belleza del lago azul profundo. La ciudad, en cambio, le resultaba odiosa. En esto era bien distinto de Voltaire, quien carecía totalmente de dicho sentimiento, y hallaba insoportable caminar por el parque o por el bosque. Para Rousseau un paseo por el campo era una fiesta, su felicidad. "Cómo jubilaba ya en el bosque –refiere en el *Emilio*–, buscaba algún sitio bravío donde nada mostrara la mano de hombre, donde ningún tercero se interpusiera separándonos entre mí y la Naturaleza. El oro de la retama, la púrpura de los rayos solares llenaban de encanto mi corazón y mis ojos, la majestad de los árboles que me cubrían con su sombra, la ternura de los ramos que me

rodeaban, la sorprendente variedad de las yerbas y flores, que se inclinaban bajo mis pasos, mantenían mi espíritu en incesante atención y admiración. Mi imaginación poblaba esta bella tierra con seres que eran según mi corazón; me formaban una sociedad de la que no me creía indigno; soñaba en la Edad de oro y me enternecía hasta derramar lágrimas con estos verdaderos deleites de la vida humana, con estos preciosos y puros placeres, que están tan cerca de la humanidad y de los que ahora está tan alejada." Así Rousseau huye del mundo ciudadano porque no le halla según su corazón; embriagado con la belleza natural, puebla el bosque con un universo soñado e impoluto. Al fin de su vida se atribuiría al privilegio de ser "el Hombre de la Naturaleza", el hombre intacto, sin mancha ni señal alguna de la corrupción que trae la civilización. M. Seillere habló de su "inmaculada concepción", y Maritain afirmó que "la bondad natural es el estado de gracia de Rousseau".

Tras su melancólica experiencia en el bosque comenzó a escribir diversas obras. Pronto se volvió célebre y recibió sostenidos elogios. Voltaire, d'Alembert y Diderot se le acercaron. ¿No sería conveniente que se uniesen en un propósito común? Voltaire le decía en carta a d'Alembert: "Es una lástima que Jean-Jacques, Diderot, Helvetius y usted con otras personas de su clase, no se hayan entendido para *écrasez l'infâme*. El más grande de nuestros disgustos es ver a los impostores unidos y a los de la verdad divididos." Pero Rousseau prefería seguir su propio camino, llevando el combate por separado. Con todo, varias de sus ideas integraron el patrimonio revolucionario de los conjurados. Su manera de pensar no dejaba de extrañar. Como Voltaire, Rousseau era paradojal. Aquél creía en cierta ocasión demostrar la existencia de un autor del universo, y al día siguiente toda aquella demostración se reducía para él a meras posibilidades y a dudas que era ridículo intentar resolver; Rousseau un día veía a Dios en torno a sí, lo "sentía" no sólo en él sino en toda la naturaleza y le escribía al arzobispo de París: "Estoy cierto de que Dios existe", y al día siguiente le decía en carta a Voltaire: "Confieso cándidamente que [sobre la existencia de Dios] ni el pro ni el contra me parecen demostrados." Voltaire blasfemaba la ley de Cristo, se retractaba, comulgaba, y luego escribía a sus colegas exhortándolos a *écraser l'infâme*; Rousseau hacía de Cristo el más sublime elogio y lo terminaba con una blasfemia, viendo en Cristo a un visionario. Por eso Rousseau y Voltaire nunca llegaron a entenderse. Voltaire acabó por detestar a Rousseau; a su juicio había que atarlo como si se tratase de un loco, pero al mismo tiempo aplaudía que toda la juventud lo leyese. Hombre raro nuestro Rousseau: se creía el más virtuoso de los hombres y en la ancianidad se complacía recordando sus impúdicas conquistas, habiendo relegado a sus hijos en un hogar de niños abandonados...

2. *Las obras y el pensamiento de Rousseau*

Así como a pedido de la Academia de Dijon escribió el artículo a que acabamos de aludir, tam-

bién a pedido de la misma Academia escribió el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Trabajó esta disertación durante ocho días en un bosque; algo muy típico de él, enamorado de la naturaleza. En la primera parte describe el estado primitivo, tal cual él lo imaginaba, y en la segunda desarrolla el origen del Estado. El hombre en su estado primitivo era fuerte, animoso, sano, hábil, lleno de compasión, medio animal; pero más vale, añade, "parecerse a una oveja que a un ángel caído". Por lo demás, dos cualidades distinguían al hombre primitivo de las fieras: la voluntad libre y la posibilidad de perfeccionarse. Esta última resultó ser la fuente de su infelicidad. "El primero que cercó una tierra y declaró: Esto me pertenece, y halló gente bastante simple para creerlo, fue el verdadero fundador del orden civil. ¡Cuántas devastaciones y guerras, muertes y miserias se hubiesen ahorrado al humano linaje, si alguno hubiera derribado aquella cerca y hubiera clamado a los otros: Guárdense de creer a este embustero; están perdidos si olvidan que los frutos del suelo pertenecen a todos y el suelo mismo a ninguno." Como se ve, si los hombres primitivos vivían libres, eran sanos, buenos y felices, el daño comenzó en cuanto nació la propiedad, desapareciendo así la igualdad. "La elaboración de los metales y la agricultura fueron las dos artes cuya invención produjo esta gran mudanza. El hierro y el trigo civilizaron al humano linaje y arruinaron al hombre." Con la agricultura se repartió la tierra y con la propiedad nacieron las leyes. Tal fue la razón del llanto que había brotado de sus ojos cuando

experimentó aquel rapto en el bosque: el hecho de que las ciencias y las artes estaban en el origen de la depravación de las costumbres. Por eso, precisamente, lloró.

A su juicio la naturaleza exige una condición igual para toda la humanidad. Todos nacemos iguales, sostiene, y, por tanto, igualmente libres. Sin duda existen desigualdades, llamadas naturales, entre individuos más o menos fuertes, más o menos inteligentes, pero son contrarias al designio de la Naturaleza. La Naturaleza requiere que impere la igualdad más estricta posible entre los hombres, de suerte que en todo estado político que no quiera oponerse a la Naturaleza y a su autor, deberá reinar una igualdad social absoluta que compense las desigualdades naturales. Bien señala Maritain que lo que está haciendo es confundir la igualdad con la justicia, sin entender que la búsqueda de una igualdad semejante destruye la justicia, al tratar a todos de la misma manera, cualquiera sea su mérito.

Tal es la intuición original de Rousseau: "El hombre ha nacido libre", un salvaje en el bosque de la creación. Pues bien, la esencia del hombre y la ordenación divina exige la restitución de aquel estado de libertad o de soberana independencia, propia del estado primitivo. Desde entonces, comenta Maritain, ninguna sumisión a un señor y ningún dominio sobre un súbdito resultan admisibles. Ello no condice, por cierto, con la realidad ya que, según enseña Santo Tomás, aun el estado de inocencia habría comportado cierto señorío sobre

hombres libres para dirigirlos hacia el bien común. Rousseau excluye la posibilidad de dicho señorío. El hombre ha nacido libre, la libertad es una exigencia de la Naturaleza; toda sumisión, cualquiera sea, a la autoridad de otro hombre, es contraria a la Naturaleza. De ahí lo que se sigue según el mismo autor, a saber, que la democracia es la mejor forma de gobierno, porque aleja lo menos posible de la Naturaleza.

Rousseau ya se había hecho famoso por sus primeros escritos. Resolvió entonces volver a Ginebra, su lugar de origen, y en orden a adquirir la ciudadanía en dicha ciudad, hizo nuevamente profesión de calvinismo. Pero sus costumbres inmorales y sus ideas revolucionarias le ocasionaron la persecución de sus compatriotas, por lo que debió retornar a Francia. Una amiga y admiradora suya le prestó en las cercanías de su castillo una casita llamada "Ermitage", donde se instaló en compañía de su concubina, Teresa Lavasseur, joven sin cultura pero amable, con quien se había unido siendo aquélla una simple sirvienta de hotel, y de la que afirma Rousseau que tuvo cinco hijos, a quienes mandó a una casa de niños expósitos, sin preocuparse más de ellos, si bien no todos concuerdan en que haya sido así. Su tenaz melancolía iba degenerando en delirio, a pesar de los cuidados de su amante. Por fin, su bienhechora se cansó y lo echó de sus dominios. Entonces le ofrecieron otro lugar campestre de descanso, donde pasó años agrestes e idílicos. Su nueva pasión, esta vez por la señora de Houdelot, que fue el amor más novelesco de su vida, encontró una transposición idealizada en

su novela *La Nouvelle Héloïse,* que alcanzó un éxito formidable.

A partir de entonces comenzó una época en que se consideró un justo perseguido, no vacilando en tomar distancia de todos sus antiguos amigos "filósofos". Rousseau ya había condenado las artes y las letras, pero ahora se las tomó con los mismos literatos. La secta filosófica contraatacó, profesándole en adelante un odio imperecedero. Pero se diría que ese clima de enemistad decuplicó su genio. Era el año 1762 cuando apareció su tercer libro: *Du Contrat social*. En esta nueva obra no hacía sino explayarse en la segunda parte de su respuesta a la cuestión de la desigualdad entre los hombres. El pueblo, explica Rousseau, que originalmente vivía en el aislamiento resolvió pasar al estado de sociedad, para lo cual habría renunciado en un Contrato primitivo a ciertos derechos privados de los individuos soberanos libres, pero no en favor de un Príncipe determinado sino de la colectividad. Desde entonces, sólo la colectividad crea el derecho; todo lo demás es usurpación; sólo el pueblo es soberano; su voluntad sola es la única soberanía inalienable; el Príncipe es escogido por ella, es su funcionario, al cual ha dotado de autoridad, que así como se la dio se la puede retirar. Si el Príncipe pretende ser más que un funcionario, se convierte en un usurpador. Exponiendo estas ideas, comenta Maritain que ya los antiguos admitían un cierto "*consensus*" en el origen de las sociedades humanas, expresión de un deseo natural. El contrato de Rousseau, en cambio, tiene su primer principio no en la naturaleza sino en la voluntad consciente del

hombre, y da nacimiento a un producto del arte humano, no a una obra que procede de la naturaleza. En adelante habrá que pensar que la sociedad no tiene por primer autor a Dios, autor del orden natural, sino a la voluntad humana. Los antiguos enseñaban que la ley humana deriva de la ley natural como una especificación de lo que ésta dejaba indeterminado. Rousseau enseñará que después del pacto no subsiste ningún derecho natural y quedará desde entonces admitido que en el estado de sociedad ningún derecho puede provenir más que de la convención de voluntades libres. De este modo cada individuo, "al darse a todos, no se da a nadie"; se somete al todo, pero no se somete a ningún hombre. Esto es lo esencial, que no haya ningún hombre por encima de cada individuo. Cada cual se absorbe en el yo común, y al obedecerle, se obedece a sí mismo.

Es verdad que este ingreso en la vida social inficiona la inocencia original. Como señala el padre Carlos Biestro, nuestro filósofo hace suya en cierta manera la herejía pelagiana según la cual el hombre es naturalmente bueno, y no necesita de la gracia para mantenerse tal. El hombre nace bueno, pero la sociedad lo malea, y ahí está el origen de todas nuestras desgracias. Antes de que apareciese la sociedad política, el hombre era un *buen salvaje*, que gozaba de una felicidad paradisíaca en puro estado de naturaleza. Una vez que se ha acostumbrado a la vida social, que por otro parte le aporta algunas ventajas, no puede volver a vivir como un salvaje feliz.

Sea lo que fuere, en la situación actual lo que vale es la "voluntad general", es decir, la voluntad del yo común engendrado por el sacrificio que cada cual ha hecho de sí mismo y de todos sus derechos sobre el altar de la sociedad. Una especie de Dios inmanente, explica Maritain, un yo común que es más yo que yo mismo, en el cual me pierdo para encontrarme, y al que sirvo para ser libre. "Cuando la opinión contraria a la mía vence, esto sólo prueba que me había equivocado y que lo que creía la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera vencido, no habría hecho mi voluntad sino otra cosa; es entonces cuando no hubiera sido libre." Así como el cristiano pide a Dios que se haga su voluntad y no la propia, cuando alguien vota se dirige a la Voluntad general, para que se haga ésta y no su voluntad individual. "Cada individuo puede como hombre tener una voluntad política particular contraria a la voluntad general que tiene como ciudadano", se lee en el *Contrato*. "Si mi opinión particular hubiera obtenido la victoria, yo hubiera podido conseguir también lo contrario de lo que fue mi voluntad, y en este caso no hubiera sido libre." Existe de hecho la voluntad general, lo mismo si es querida por alguien como si no es querida por nadie. Ahora bien, para que efectivamente se haga real, tiene que ser querida por el pueblo. Si el pueblo no la quiere, ha de ser educado para quererla, porque la voluntad general está "latente" en la voluntad del pueblo.

En su magnífico libro *Tres reformadores*, Maritain, quien analiza con gran perspicuidad el pensamiento de Rousseau, por lo que nos pareció con-

veniente recurrir ampliamente a sus consideraciones, se explaya sobre esta extraña concepción de la política. Según Rousseau la ley no existe, escribe, sino en cuanto expresa la Voluntad General. Pero la Voluntad General es la voluntad del pueblo. "El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor, y de este modo sólo obedece a sí mismo", afirma. El individuo es, a la vez, súbdito y soberano. Obedece, pero a sí mismo. La soberanía reside, pues, esencial y absolutamente en el pueblo, en la masa de todos los individuos tomados en su conjunto. Y puesto que el estado de sociedad no es natural sino artificial, la soberanía no puede tener su primer origen en Dios, sino en la libre voluntad del pueblo. Tal es el principio espiritual de la democracia liberal, absolutamente opuesto a la concepción cristiana del derecho, según la cual la soberanía deriva de Dios como de su origen primero y sólo pasa al pueblo para ir a residir en quien tenga la misión de gobernarlo. "Para ser legítimo, el gobierno no debe confundirse con el soberano, sino que debe ser su ministro; entonces la misma monarquía es república." El Príncipe no posee soberanía alguna ya que la autoridad no reside en él, sino en la Voluntad General. No hay en la sociedad ninguna persona encargada de atender al bien común; la Voluntad General basta para ello.

Este mito, prosigue diciendo Maritain, es dominante en la política de Rousseau como la noción del bien común lo es en la política de Aristóteles y de Santo Tomás. La Voluntad General se manifiesta por el Número, y es el Número el que promulga las leyes, ya que la ley no es otra cosa que la expre-

sión de la voluntad general; ya no emanará de la razón sino del número. No es, pues, necesario que la ley sea justa. Sólo debe ser obedecida. Entra acá la figura y el papel del *legislador*. El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre está suficientemente informado para alcanzarlo. Por eso a veces se engaña. De ahí que la voluntad general necesite ser instruida por el legislador. Escribe Rousseau: "Aquel que se atreve a instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí solo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, debe sentirse capaz de alterar la constitución del hombre para reforzarla [...]. Es preciso, en suma, que quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas, y que no puede usar sin el socorro de otro. Cuanto más aniquiladas estén sus fuerzas naturales, más grandes y durables son las adquiridas, más sólida y perfecta es también la institución; de suerte que si cada ciudadano no es nada y nada puede sin los otros, y que la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, puede decirse que la legislación ha llegado al punto más alto de perfección que pueda alcanzar." La figura del legislador pasa a ser la de un superhombre.

En su *Historia de la Iglesia Católica en la Edad Moderna*, señala el padre Francisco J. Montalbán que en *Du contrat social* hay tres grandes errores. El primero es el aserto de la perfección original del hombre. El hombre es bueno por naturaleza. Así salió de las manos de Dios. La sociedad lo co-

rrompe. De ello se sigue que hay que volver a la pura naturaleza, a la vida libre del campo y de la selva, sin coacción alguna, para que de esa manera el hombre pueda desenvolver sus inclinaciones naturales. El segundo error es la igualdad de todos los hombres. En el estado primitivo todos eran iguales. Es la civilización la que ha creado las desigualdades que hoy se advierten, así como los privilegios de clases, las esclavitudes y las tiranías. La sociedad debe cimentarse en el sentimiento de libertad y de igualdad. Cada ciudadano se asocia libremente a los demás por un contrato para formar el Estado, en el que todos deben gozar de los mismos derechos. El tercer error es el de la soberanía popular. El pueblo es soberano y no puede comprometerse sino consigo mismo; la ley no es sino la expresión de la voluntad general.

¿Será real esta libertad tan exaltada por Rousseau? Él mismo dice en su libro: "Desde el momento en que un pueblo elige sus representantes, ya no es libre [...]. El pueblo inglés se cree libre, mas se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto son elegidos, es esclavo, no es nada." Hipólito Taine, historiador y filósofo positivista del siglo XIX, extrae la consecuencia inevitable de aquel principio: "El dogma de la soberanía del pueblo, interpretado por la muchedumbre va a producir la anarquía perfecta, hasta el momento en que, interpretada por el líder, produzca el perfecto despotismo." Rousseau previó las posibles derivaciones de su ideología: "Cualquiera que se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo

el cuerpo, lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre." Adviértase la paradoja: se lo fuerza a ser libre. La mayoría está así en condiciones de imponer una verdadera tiranía. Lo que hoy está prohibido puede ser mañana obligatorio. Basta que sea la voluntad general. La mayoría es infalible. "Al menos en su intención, la ley decidida por el pueblo no puede ser injusta, puesto que nadie es injusto respecto de sí mismo", afirma Rousseau. Hoy sabemos bien quién dirige los votos: la propaganda, el dinero, los medios de comunicación, de modo que la voluntad general es finalmente digitada por instancias exteriores, no de la colectividad sino de pequeños grupos con poder. Pero Rousseau no se intimida. "En todo caso, un pueblo es siempre dueño de cambiar sus leyes, aun las mejores; porque si le place hacerse el mal a sí mismo, ¿quién es aquel que tenga el derecho de impedírselo?" Su pensamiento no carece de contradicciones; junto a las nuevas ideas por él introducidas sigue pujando la concepción tradicional de la política. Por eso a veces habla de las virtudes del Legislador, o de la incapacidad del pueblo para saber lo que es mejor. Incluso llegó a afirmar que "si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente; un gobierno tan perfecto no es propio de los hombres".

Rousseau añadió a su obra un capítulo final, que tituló "De la religión civil". En modo alguno podía aceptar la idea de Cristiandad, es decir, de una sociedad impregnada por el espíritu del Evangelio. ¿Cómo el ciudadano podía tener a la vez dos legislaciones, dos patrias? Había que suplir la

Cristiandad por una sociedad laica unida por un lazo religioso. Tal sería la religión civil. "Los dogmas de esta religión no le interesan al Estado ni a sus miembros más que por lo que se refiere a la moral y a los deberes para con los otros [...]. Cada uno puede tener la opiniones que desee [...]. Mas si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas se conduce como no creyéndolos, sea castigado con pena de muerte pues ha cometido el mayor de los crímenes: ha mentido a las leyes." Ninguna religión ha exigido más que esta cruel doctrina, comenta el padre Biestro.

No menos importante fue otro libro que Rousseau publicó en 1762: *Émile*, sobre la educación, sólo un mes después de haber aparecido el *Contrato social*. Si con éste quiso rehacer el Estado, en el *Emilio* buscará rehacer al hombre, siempre en el retorno a la situación primitiva. A través de esta obra medio didáctica y medio novelesca, quiso señalar de qué manera se pueden formar hombres nuevos para la época nueva que se estaba gestando, y qué se podía hacer para que los adolescentes retornaran de lo antinatural a la naturaleza verdadera. Como allí se dice, nadie vive más esclavizado que el hombre que se cree civilizado. "Al nacer, le cosen en un envoltorio; cuando muere, le clavan en un ataúd, y, mientras tiene figura humana, le encadenan en instituciones." Emilio, el niño protagonista de la obra, será confiado a un mentor desde su primera edad, quien ejercerá sobre él un poder omnímodo. Como bien lo ha observado de Viguerie, no deja de llamar la atención que tanto su política como su pedagogía instituyen poderes

despóticos. La "voluntad general" que establece la convivencia social no sufre la menor desobediencia. Lo mismo el "preceptor" del joven Emilio domina la voluntad del niño sin que él mismo se dé cuenta. "Que él siempre crea que es el amo, y que usted lo sea en realidad. Se cautiva así la voluntad misma", leemos en el libro de Rousseau.

El maestro se preocupará porque Emilio lleve una vida despreocupada, casi como la de un vegetal, hasta los doce años, gozando de entera libertad, sin trabas físicas ni morales que turben su felicidad, y sin abrir ningún libro, ni siquiera de fábulas. De los doce a los quince años deberá hacerse racional, aprendiendo a reflexionar e instruyéndose poco a poco de una manera experimental; empezará por los conocimientos menos especulativos, como las primeras nociones de física, geografía, astronomía, etc.; aprenderá también un oficio, por ejemplo, de carpintero, y no se le permitirá leer más que un solo libro: *Robinson Crusoe*. Desde los quince años, cuando la pubertad se manifiesta, habrá que cuidar de que no abuse de sus pasiones, para lo cual será preciso cultivar su sensibilidad con nobles afectos, como de gratitud, amistad, compasión, amor al pueblo y a la humanidad, y al mismo tiempo desplegar sus fuerzas físicas con juegos, deportes y trabajos. A los dieciocho años se le iniciará en el conocimiento de los hombres por la historia, sobre todo a través de la obra de Plutarco, y se lo formará en la religión natural, enseñándosele a conocer a Dios, a practicar el bien y huir el mal, pues sin religión no se puede ser virtuoso. Tras todo ello, ya adulto, se lo hará viajar

para que complete su educación física y moral. Contraerá entonces desposorios con Sofía, y a los dos años, el matrimonio.

Rousseau consideró que su *Emilio*, más que un manual de pedagogía, era una obra filosófica, una investigación "sobre la bondad natural del hombre". Su educación parte del hecho de que la sociedad, que está corrompida, es también corruptora. Dicha sociedad desnaturalizada sólo es capaz de suscitar individuos divididos interiormente, mediocres en el mejor de los casos y malvados en el peor. Se hace, pues, necesario aislar a Emilio de ese medio social si lo que se quiere es que sea un niño libre y feliz, un joven fuerte y sano, susceptible de convertirse en el ciudadano ideal del Contrato social. Rousseau se constituye en el preceptor de Emilio, decidido como está a gestar un nuevo tipo de hombre, libre de los viejos instintos, prejuicios y malos hábitos.

No hay, pues, que enseñarle "materias". Basta el contacto con la naturaleza. Lo demás vendrá con el tiempo. "Yo preveo la sorpresa de muchos lectores viéndome seguir toda la primera edad de mi alumno sin hablarle de religión –escribe–. A los quince años él no sabía si tenía alma y puede ser que a los dieciocho todavía no esté en disposición de aprenderlo; pero si se le enseña antes de que lo precise, corre el riesgo de no saberlo jamás." Y en otro lugar: "Existen misterios que no son solamente imposibles de concebir por el hombre, sino creerlos; y yo no veo lo que se consigue con enseñárselos a los niños, si no es a enseñarles a mentir prematuramente."

En el capítulo cuarto de la obra incluye Rousseau lo que llama "la profesión de fe del vicario saboyardo". Algo de dicho personaje, que fue real, aunque el autor lo complemente a su guisa, dijimos anteriormente. En la novela se trata de un sacerdote que, tras larga experiencia, se decide a relatar su propio camino, defendiendo una especie de religión natural, o cristianismo protestante-liberal, impregnado de sentimentalismo religioso. Es cierto que también arremete contra el materialismo ateo de los "filósofos". Un día comprendió la necesidad de cerrar todos los libros. "Sólo existe uno abierto a todas las miradas, y éste es el de la naturaleza. Ha sido en este grande y sublime libro en donde he aprendido a servir y a adorar a su divino autor [...]. Si utilizo bien las facultades inmediatas que Dios me concedió, aprenderé por mí mismo a conocerle, a amarle, a amar sus obras, a querer lo que él quiere, y a cumplir para complacerle todos mis deberes sobre la tierra. ¿Me enseñará más todo el saber de los hombres?" Como se ve, naturalismo absoluto, deísmo, cerrazón total a los misterios sobrenaturales. Las religiones naturales son para él otras tantas instituciones que dependen de la idiosincrasia de cada país, y que pueden tener sus razones en el clima, en el gobierno, en el genio del pueblo, "o en alguna otra causa local que hace a la una preferible a la otra, según los tiempos y los lugares. Yo las creo a todas buenas cuando se sirve a Dios convenientemente. El culto esencial es el del corazón [...]".

Sigue el vicario: "Antiguamente yo decía la misa con la ligereza que se pone a la larga en las cosas

más graves, cuando se las realiza con demasiada frecuencia; luego de mis nuevos principios, la celebro con más veneración; me penetro de la majestad del ser supremo, de su presencia, de la insuficiencia del espíritu humano, que conoce tan poco cuanto se relaciona con su autor. Pensando que yo le llevo los votos del pueblo bajo una forma prescrita, estoy con atención en todos los ritos; recito atentamente, me aplico a no omitir jamás ni la palabra más leve, ni la menor ceremonia." El vicario saboyardo ha resuelto prescindir de la fe, pero sigue permaneciendo en la Iglesia y cumpliendo su ministerio como antes, más aún, mejor que antes. Es el primer sacerdote modernista, afirma Maritain. Tras el largo monólogo del sacerdote, concluye ahora Rousseau diciendo que "a la religión natural yo me limito con mi Emilio. Si él debe tener otra, yo no me considero con derecho a ser su guía; a él sólo le incumbe la elección".

Maritain cree entrever en estos razonamientos un especial influjo de la señora de Warens. Rousseau se había formado en el ambiente espiritual de aquella mujer, pietista mientras fue protestante, quietista después de su conversión; ella hacía largas caminatas con él, a quien consideraba su "teólogo liberador". Entre otras cosas le enseñó a no tener miedo al infierno y a no creer en el pecado original, el cual, por lo demás, contradecía demasiado a su corazón, que "se sentía naturalmente bueno". La señora Warens, nos explica Rousseau, no creía en el infierno. "Los devotos, rencorosos y biliosos, no ven nada más que el infierno, porque querrían condenar a todo el mundo. Las almas amantes y dulces apenas creen en él y todavía me asombro al ver al buen Fénelon que habla en su Telémaco como si realmente creyera; mas pienso que debía mentir, pues por verídico que uno sea es preciso a veces mentir cuando se es obispo. Mamá no mentía conmigo." Más aún, agrega, "fiel, en suma, a la religión que había abrazado [la católica], admitía sinceramente todo su credo; pero al discutir cada uno de sus artículos resultaba que creía de manera muy distinta de la Iglesia, aunque sometiéndose siempre a ella". ¡Admirable fórmula del espíritu modernista!, comenta Maritain. Si Juan Jacobo es el padre del modernismo, madame de Warens es su digna "mamá".

Sin embargo, no hay que olvidar, como agrega el filósofo francés, que lo que Rousseau buscaba en su alegato naturalista era defender la concepción cristiana y religiosa de la vida contra el espíritu negativo de los "filósofos", que prescindían totalmente de la ayuda de la inteligencia y de la ayuda de la gracia. En los escritos de Rousseau no vamos a encontrar las invectivas de Voltaire y de otros enciclopedistas contra el cristianismo. En ellos hablará de la Providencia, de la conciencia, del deber, pero siempre en sentido naturalista. En carta a la señora de Epinay le decía: "Quiero vivir como un hombre de bien y como buen cristiano, porque quiero morir en paz y porque ese sentimiento no estorba para nada mi vida, sino que me da una dulce esperanza para cuando esté muerto [...]. Ilusión tal vez, pero si tuviera otra más consoladora, la adoptaría." Dios pasa a ser un mero instrumento de su consuelo. No se pone él al servicio de Dios,

sino que pone a Dios al servicio de su emotividad. Para fundar la religión y renovar el cristianismo frente a los agnósticos, a Rousseau sólo le quedaban las exigencias del sentimiento. "Y si semejante religión y semejante cristianismo debían volcarse en la forma católica –concluye Maritain–, sólo podían hacerlo engendrando el modernismo." El mismo Rousseau dice al terminar el *excursus* del cura saboyardo que, a veces, al escucharlo aprobar dogmas contrarios a los de la iglesia romana le hubiera creído protestante, pero al verlo cumplir sus deberes, no sabía qué pensar.

Esa actitud, más deísta que cristiana, no satisfizo a nadie. Cuando salió el *Emilio*, el arzobispo de París se creyó obligado a oponerse a este culto del corazón, a esta religión del sentimiento, viendo en el trasfondo del libro un ataque larvado contra la Iglesia. También el Parlamento se sumó a la autoridad jerárquica y condenó, como el arzobispo, el libro. El Procurador General, por su parte, expidió una orden de prisión contra su autor. El libro resultó finalmente quemado. Sin embargo su influencia fue muy grande en Francia, sobre todo entre las mujeres, especialmente de los más altos círculos. Al hablarse de aquella obra afloraban sentimientos y lágrimas, que las damas enjugaban con pañuelitos bordados...

Al parecer, Rousseau mismo no creía demasiado en su modo de educar. En cierta ocasión, estando en Estrasburgo, se le presentó un señor y le dijo: "Está usted hablando con un hombre que educa a su hijo según los principios que he tenido la dicha

de encontrar en el *Emilio.*" A lo que Rousseau respondió: "Lo siento por usted, señor, lo siento por usted y por su hijo."

3. *La personalidad romántica de Rousseau*

Rousseau fue un hombre de una vanidad apabullante, muy próxima a la soberbia. Poco antes de morir, así le escribía a Malesherbes: "Conozco mis grandes faltas y siento vivamente mis vicios; pero a pesar de esto moriré lleno de confianza en el Ser Supremo, persuadido de que de todos los hombres a quienes he observado en mi vida, ninguno era mejor que yo." A la señora de la Tour le llegó a decir: "El que no se entusiasma por mí, no es digno de mí." Bajo el pretexto de que el amor de sí es la pasión primitiva, sostenía que debemos amarnos "más que a toda otra cosa", ya que "el amor propio" es fuente de toda bondad. Hasta en su trato con Dios, le gusta destacar este aspecto de su personalidad. El vicario saboyardo, a quien hace portavoz de sus ideas, "conversa" con Dios pero "no le reza", como agudamente observa Maritain. "No le pido [...] el poder de obrar bien: ¿por qué pedirle lo que me ha dado?" Como señaló un estudioso suyo, su oración-tipo sería: "Oh Dios, ven a mí, háblame, consuélame, ¡y merece que te proclame!" No busca que Dios lo eleve a participar de su vida sobrenatural, sino, al contrario, trata de absorber en sí la divinidad. "El gozo supremo reside en el contentamiento de uno mismo", escribe.

Su felicidad es "alimentarse con su propia sustancia, pero ésta no se agota jamás". La felicidad está en ser como Dios, en bastarse a sí mismo como Dios. "Aspiro al momento en que, librado de los lazos del cuerpo, seré yo mismo sin contradicción ni división, y no precisaré más que de mí para ser dichoso." Como comenta Maritain, "estamos en el centro del Paraíso de la Inmanencia".

Pocos han penetrado en la personalidad de Rousseau como Maritain, advirtiendo en él, a quien considera "el padre del mundo moderno", una desconcertante inconsecuencia. Al tiempo que enarbola los más violentos mitos revolucionarios, denuncia con horror los peligros de la Revolución. "Consiente en ser, a la vez, el sí y el no." El mismo que tan emocionantes palabras escribió sobre la obligación de educar a los niños, envió a los dos hijos que le dio Teresa Lavasseur a la Casa de expósitos, con tal ligereza que luego ni siquiera le fue posible volverlos a descubrir entre los demás asilados. Luego Teresa le dio otros tres hijos, a quienes envió asimismo al hospicio, a pesar de los ruegos de la madre.

Rousseau fue él mismo una llama viva de sentimiento. Vivió en todas las fibras de su ser el primado de la sensibilidad. "Hay que ser uno mismo", gustaba repetir en sus años postreros. "Quería decir que es preciso ser su sensibilidad como Dios es su ser", comenta Maritain. Según su manera de entender, toda tentativa de reducir a la unidad las discordancias que inevitablemente suscitan los sentimientos, ya vengan de la razón, ya de la gracia, toda

forma exterior que ponga en peligro la coexistencia de sentimientos tan encontrados, constituiría un daño sacrílego a la naturaleza. En una de sus cartas escribe: "Quiero hablar a tu corazón, no trato de discutir con los filósofos. Aunque éstos me probaran que tengo razón, yo siento que mienten, y estoy persuadido de que ellos lo sienten también. Si sientes que tengo razón, con esto me basta [...]" Este hombre tan lleno de dotes, de una inteligencia tan despierta, de una sensibilidad tan aguda, es totalmente alérgico a todo lo que tenga que ver con lo racional. Cualquier esfuerzo de construcción lógica y coherente constituye para él un auténtico suplicio. Fue esencialmente un "romántico", en una especie de desenfreno sagrado de la sensibilidad, de santa ostentación del yo y de adoración de la primitividad natural.

No hay tampoco en él ninguna intención rectificante de la voluntad, continúa Maritain, lo que explica sus acciones canallescas, sus crisis pasionales, sus rupturas de amistades, el narcisismo de sus sentimientos, todas las miserias de su vida. Estamos en las antípodas de la vida virtuosa. Este perfecto romántico se detiene y permanece en el plano de lo estético, sin pasar a la ejecución de la obra, que es en donde radica el acto virtuoso. Y así, liberado de la preocupación del buen obrar, "se contenta con soñar su vida, con edificarla en el mundo de los juicios artísticos y de las imágenes; y como es un artista voluptuosamente sublime, y tiene el amor de la virtud, y se complace en la imagen del bien, la que construye es una asombrosa vida de dulzura y de bondades, de candor, de simplicidad, de santi-

dad sin clavos ni cruz. Hay un desdoblamiento: lágrimas de un piadoso y sincero entusiasmo, mientras se abandona a las inclinaciones menos virtuosas". Él mismo lo sintetizó de manera contundente: "Desde entonces me torné virtuoso, o al menos ebrio de virtud." Su autorreforma no llega al ámbito de la moral sino que permanece en el plano artístico. El alma sigue instalada en la corrupción. Bien ha observado Maritain que "el espíritu de Rousseau es una continuación del viejo espíritu de Lutero". Por eso el filósofo francés piensa que su característica más saliente es lo que llama "el mimetismo de la santidad". No digo comedia sabiamente calculada, aclara, sino mimetismo espontáneo, ingenuo, que surge del corazón, y que no es sino un amasijo de todos los desequilibrios introducidos en el mundo a partir de la Reforma protestante.

Por otro lado, su divorcio con la razón lo llevó a un total pragmatismo. Las "verdades prácticas" son las únicas que le interesan. Nunca apeteció la verdad por sí misma, la verdad in-útil, la verdad contemplada y saboreada, sino sólo en su relación consigo mismo. "Creo que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia –escribe en el *Emilio*–, así veo o más bien lo siento, y eso es lo que importa saber. ¿Este mundo, empero, es eterno o creado? ¿Hay un principio único de las cosas? ¿Hay dos o más principios? ¿Y cuál es su naturaleza? Nada sé, ni me importa. Renuncio a semejantes cuestiones, pues son ociosas, y si pueden inquietar mi amor propio, son inútiles a mi conducta y superiores a mi razón." Luego agrega:

"Sólo trato de saber lo que interesa a mi conducta. Por lo que toca a los dogmas, que no influyen ni sobre las acciones ni sobre la moral y que tanto atormentan a la gente, no me preocupan en lo más mínimo [...]" La revelación que Dios graciosamente nos hace de una verdad sobrenatural para él nada significa. "Me atrevo a declararte –escribe en una carta donde hace la apología del sentimiento religioso y del cristianismo de la naturaleza– que todas las fórmulas en materia de fe sólo me parecen otras tantas cadenas de iniquidad, de falsedad y de tiranía."

También Daniel-Rops ha creído descubrir huellas protestantes en el pensamiento de Rousseau. Personalmente indeciso entre el calvinismo de su Ginebra natal y un catolicismo superficial sembrado en él por una conversión precipitada, escribe, Rousseau llegó en su edad madura a una concepción de la religión totalmente personal, inventada por él según sus gustos, con evidentes rasgos de protestantismo, el derecho al libre examen, el recurso único a la conciencia, e igualmente huellas de un catolicismo quietista, en que el abandono a Dios y la rectitud de sentimientos parecen hacer inútil todo esfuerzo moral. Lo más trágico fue, como sigue diciendo el historiador francés, que su orgullo hizo que se creyera el profeta de una religión nueva, la única pura y verdadera. Pero, en el fondo, su religión es esencialmente acristiana. Si el elemento central de todo el cristianismo es la redención, ¿qué queda de ella en una cosmovisión en que el pecado original resulta inexistente y absurdo, puesto que la Naturaleza es perfectamente

buena en sí misma? "Rousseau ha puesto al hombre en el centro del mundo, ha eliminado lo sobrenatural para sustituirlo con lo sensible y ha suprimido la gracia para poner en su lugar la emoción del corazón."

A juicio de Maritain, en modo alguno se puede afirmar que Rousseau haya sido católico. De la fe y de la vida católica no penetró nunca más que el gusto exterior, las apariencias sensibles. Si bien permaneció durante 25 años en la Iglesia, nunca fue católico de alma. A lo más puédese decir que fue un hombre religioso. Si pasó por la Iglesia fue para mejor robarle las palabras de vida. En todo caso aceptó el Evangelio, pero no a la Iglesia. Y el Evangelio que aceptó fue un Evangelio parcial, tergiversado. Por eso, si bien es cierto que a lo mejor suscitó un retorno al sentimiento religioso de algunas almas "débiles" como la suya, que hayan podido encontrar en él un apoyo contra el ateísmo, han sido muchísimos aquellos a quienes ha desviado de la verdadera fe. Conservó, es cierto, algunas parcelas de verdad, pero lo hizo corrompiéndolas, para hacerlas potables. Tal fue su gran pecado.

En este sentido, prosigue Maritain, si Rousseau es menos vil y despreciable que Voltaire, en el fondo resultó más dañino porque lo que legó a los demás no fue sólo una negación, sino una religión corrompida en sus propias raíces. Dicho autor lo ha visto claramente: "Cuando reacciona contra la filosofía de las luces, cuando proclama, contra el ateísmo y el cinismo de los filósofos, la existencia de Dios, del alma, de la Providencia; cuando invo-

ca contra el nihilismo crítico de la vana razón el valor de la naturaleza y de sus inclinaciones primordiales, cuando hace la apología de la virtud, del candor, del orden familiar y de la abnegación cívica; cuando afirma la dignidad esencial de la conciencia y de la persona humana, son verdades cristianas las que Rousseau levanta ante sus contemporáneos. Pero son verdades cristianas vaciadas de sustancia, y de las que sólo queda la apariencia brillante; al primer choque caerán en pedazos, pues no reciben más su ser de la objetividad de la razón y de la fe, sino que sólo subsisten como expansiones de la subjetividad del apetito. Sobre todo desnaturalizó el Evangelio, arrancándolo al orden sobrenatural y trasponiendo ciertos aspectos fundamentales del cristianismo al plano de la simple naturaleza. Sin la condición sobrenatural de la gracia el cristianismo se corrompe [...]. Es innegable que el Evangelio convertido en cosa puramente natural se vuelve un fermento de revolución de gran virulencia. Pues la gracia es un «orden nuevo» agregado al orden natural, y que lo perfecciona sin destruirlo porque es «sobrenatural». Rechácese este orden de la gracia en cuanto es sobrenatural, guárdese sólo su fantasma e impóngasele a lo real y habremos trastornado el orden natural por un supuesto orden nuevo que quiere suplantarlo. Basta corromper y disminuir el cristianismo para lanzar en el mundo «medias verdades» y «virtudes enloquecidas», como dice Chesterton."

El filósofo francés aduce algunos ejemplos de esta tergiversación del Evangelio. Uno de ellos es el que realiza con su dogma de la bondad natural,

dogma que sustenta en el sentimiento y no en la razón. En el comienzo, el hombre vivió en un paraíso "puramente natural" de dicha y de bondad, de inmortalidad, de amistad con Dios. La naturaleza sola desempeñaba el oficio que la doctrina cristiana atribuye a la gracia. Este estado era "natural" al hombre, es decir, esencialmente exigido por su naturaleza. No hubo pecado original, no hay en cada uno de nosotros, como consecuencia de dicho pecado, un foco de concupiscencia y de inclinaciones desordenadas que nos empujan al mal; más aún, el estado de sufrimiento y de pena es esencialmente "contra natura", introducido por la civilización, y nuestra naturaleza reclama que lo desechemos. Tal es en su lógica el dogma de la bondad natural. Pero dicho dogma tiene en el conjunto de la obra de Rousseau una derivación "práctica" muy clara; para alcanzar el bien es preciso guardarse de toda corrección y esfuerzo. Como dice en el *Emilio*: "¡No echemos a perder al hombre! ¡Siempre será bueno sin pena...!"

Asimismo Rousseau ha desnaturalizado la idea cristiana de la igualdad. Existe, sí, cierta igualdad de todos los seres humanos, en cuanto que todos tenemos alma y todos somos creaturas de Dios, imágenes del Señor, pero ello no obsta a que Dios haya querido que viviésemos en sociedad, y que en ella hubiese autoridades y jerarquías. "Si se transpone al orden natural este igualitarismo, tendremos una reivindicación de independencia formulada por todos en nombre del Dios inmanente de la Naturaleza, y habremos concebido ese sublime desprecio de las jerarquías nacionales y racionales, niveladas por igual ante un ídolo de justicia, que es el alma del igualitarismo democrático." Algo parecido acontece con el mito de la Revolución, en el que también se ve una nueva "naturización" del cristianismo. Querer adelantar en el tiempo el juicio universal que hará reinar la justicia en la tierra como en el cielo, e intentar que se realice con las fuerzas del hombre y no de la gracia, en las condiciones de la vida presente; creer que estamos llamados a vivir una vida nueva, pero creerlo de nuestra vida natural y no de la vida de gracia; proclamar la ley del amor al prójimo pero separándola del amor de Dios, en un nivel puramente humanitarista; querer que la sociedad se restaure por el poder y las fuerzas del hombre y no con la ayuda de las virtudes y de los remedios de que dispone la Iglesia; en una palabra, laicizar el Evangelio, conservando las aspiraciones humanas del cristianismo pero sin Cristo: tal es lo esencial de la Revolución.

Maritain cierra su análisis señalando que Rousseau ha consumado la operación inaudita, comenzada por Lutero, de inventar un cristianismo separado de la Iglesia; "es a él a quien debemos ese cadáver de ideas cristianas cuya inmensa putrefacción envenena hoy el universo". El cristianismo sólo vive en la Iglesia; fuera de ella muere, y, como todo cadáver, entra en descomposición. "Si el mundo no vive del cristianismo que vive en la Iglesia, muere del cristianismo corrompido fuera de la Iglesia."

De hecho Rousseau no quedó bien con nadie. Ni siquiera con los enciclopedistas. Si durante al-

gún tiempo coincidió con Diderot, d'Alembert o Voltaire en algunos puntos, permitiéndosele escribir algunos artículos en la *Enciclopedia* –fueron sólo inofensivos artículos sobre música, a la que era muy aficionado–, como se guardó bien de atacar a la Iglesia y su jerarquía, apareció ante los demás ideólogos de la revolución cultural no sólo como un defensor de Dios, lo que hubiera sido de alguna manera excusable, sino como un aliado en potencia de la Infame. Por eso Voltaire, Diderot, Helvetius y d'Holbach, que eran violentamente anticristianos y ateos, lo odiaron. Para Voltaire, Rousseau no era sino un "sombrío energúmeno", un "gótico retardado", un salvaje, extravagante y más que loco *(archifou)*. Su sentimentalismo religioso no podía sino chocar contra el intelectualismo árido y el convencionalismo formalista de la Ilustración. Pero, como bien observa Gaxotte, no por ello estaba menos de acuerdo en lo fundamental con los enciclopedistas, y, en definitiva, "fue su genio el que prestó brillo a la mística revolucionaria y el que le dio su fuerza de difusión".

4. *Su influjo en la Revolución*

El ideario de Rousseau ejerció así enorme influencia en el estallido y en el despliegue de la Revolución francesa, aunque quizás él ni siquiera lo haya soñado. El elemento principal que le legó fue su concepción de la política. Porque no se limitó a las lamentaciones y a las críticas, sino que pretendió establecer las bases de la sociedad en conformidad con un sistema filosófico: el individualismo. Tal fue, a juicio de Gaxotte, su política revolucionaria, cuyo objetivo inmediato sería ir destruyendo o impidiendo todos los organismos que hasta entonces encuadraban y contenían a los individuos y que, en adelante, serán considerados como intrínsecamente inmorales y opresores. La propiedad, la familia, las corporaciones, la ciudad, la provincia, la patria, la Iglesia, son otros tantos obstáculos para la libertad plenaria. Se objetará que la mayoría de los ciudadanos las respetan, las aman. Poco importa. No hay libertad contra la Libertad.

Pero lo más convocante –y corruptor– fue el carácter religioso que Rousseau supo imprimir a su concepción política. Convertida en una religión, la religión de la democracia, la República tendría su ortodoxia, sus elegidos y sus réprobos. Así leemos en Gaxotte: "Mayorías, elecciones, votos, consultas populares; todo eso es la fachada, es el juego al que se dejan llevar los inocentes, asombrándose de que sus reglas no se apliquen nunca más que contra ellos. Detrás de esas agitaciones se halla el grupito de los fieles y de los iluminados en posesión de la verdad, y que se han juramentado para establecer su imperio. Ellos constituyen la *voluntad general*. En cuanto a sus adversarios, cualquiera que sea su número, su respeto al sufragio universal, su devoción a la forma republicana, no serán nunca más que reaccionarios, aristócratas, herejes y, llegado el caso, usurpadores. Contra ellos están permitidos todos los medios: desde el fraude electoral hasta la guillotina. A esto vienen a conducir los idilios

y las sensiblerías lacrimosas del hombre que ha nacido bueno."

Se ha dicho que "la Revolución francesa es el Contrato Social en acción". La idea de la voluntad general, englobando lo que puede pensar cada individuo en busca de una unanimidad oficiosa, es lo que movió a los jacobinos y los activistas a hacer llegar con ese espíritu las "peticiones del pueblo" hasta el palacio de Luis XVI en los días revolucionarios. No otra cosa habían leído en Rousseau. El *Contrato social* puso, asimismo, una bomba de tiempo bajo el trono del mismo rey al aseverar: "No teniendo el soberano otra fuerza que el poder legislativo, no obra sino por leyes, y no siendo las leyes sino actos auténticos de la voluntad general, el soberano no podrá obrar sino cuando el pueblo está en asamblea." Un día no lejano en dichas asambleas se preguntará si placía al pueblo dejar en su cargo a los que estaban entonces en el poder, es decir, a los reyes. El reclamo en favor de la igualdad, merced a la cual todos los hombres tienen los mismos derechos así como la idea de que el único soberano es el pueblo, pasó a ser el evangelio de la época. La Revolución haría de Rousseau uno de los dioses de su panteón, si bien poco confirmaría su tesis sobre la bondad natural del hombre!

Para Charles Maurras, Rousseau ha sido la causa "formal" de la Revolución, su alma y su genio, soliviantando a los humildes, dejando estupefactos y anestesiados a los poderosos, dando bríos al ataque revolucionario y debilitando la defensa de los valores tradicionales. Todo estaba preparado,

pero faltaba una chispa para que los materiales se inflamasen. Esa chispa no fue sino Rousseau. Los salones, los cafés y los clubes contribuyeron, por cierto, a preparar la Revolución, pero la idea subversiva que dio forma y sistematizó todo viene de Rousseau.

Decíamos que, a pesar de ello, no lo quisieron los ideólogos enciclopedistas. Tampoco lo quisieron, como resulta obvio, los católicos. Ni siquiera los protestantes, aunque en 1754, estando en Ginebra, había vuelto a ingresar en el calvinismo. ¿Qué tenían que ver ellos con su religión del corazón? Sufrió la suerte del tibio, del equilibrista. Todos lo despreciaron.

Ante la hostilidad casi general, se vio obligado en 1762 a abandonar Francia. Quiso instalarse en Suiza, pero no pudo hacerlo, porque en Ginebra las autoridades ordenaron requisar sus libros y aun prender al autor si ingresaba en el cantón donde pretendía instalarse. Ahora se había convertido en poco menos que un prófugo, que vagaba por diversas ciudades sin encontrar reposo, hasta que el filósofo Hume le ofreció hospitalidad en Inglaterra. Allí pasó algo más de un año, pero sospechando que el mismo Hume lo traicionaba, retornó a Francia, estableciéndose finalmente en París. Allí acabó el manuscrito de las *Confessions*, de donde hemos extraído diversos datos de su biografía. Enfermo y cansado de París dejó la capital, yendo a hospedarse en la casa del marqués de Girardin, en Ermenonville, donde en la noche del 2 al 3 de julio de 1778 falleció repentinamente. Fue inhumado en la isla de los Álamos.

Dos meses antes había muerto Voltaire, su émulo en gloria e influjo. Rousseau no murió rodeado de una multitud de aduladores, sino pobre y solitario, acosado por su manía de persecuciones, tan insatisfecho de sí que, según se dijo, habría tomado veneno con el café.

Gran eco suscitó la muerte de Rousseau, "el hombre que tal vez más ha errado en el mundo", al decir de Joseph de Maistre, quien pasó a ser el santo del siglo, una especie de santón laico. Su tumba se convirtió en lugar de peregrinación. Allí se dieron cita la reina y todos los príncipes y princesas de la corte. Acudieron, asimismo, a la isla de los Álamos "las almas sensibles", "los buenos republicanos", a derramar lágrimas sobre la tumba del "hombre de la naturaleza y de la virtud"; incluso veneraron sus reliquias, su tabaquera, sus zuecos, su bonete. "El bonete es signo de la libertad", exclamaría en 1791 Cherin en Montmorency, mostrando a la multitud el bonete de Rousseau, "y éste que ustedes ven ha cubierto la cabeza del más ilustre de sus defensores". La Revolución haría de él uno de sus dioses, llevando sus cenizas al Panteón, junto a los restos de su enemigo Voltaire.

IV. Diderot (1713-1784)

Denis Diderot nació en 1713, vástago de una distinguida y rica familia burguesa de Langres, que hacía más de 200 años se dedicaba a la fabricación de cuchillos. Su padre, hombre honrado, quiso que Denis fuera sacerdote. Para predisponerlo en dicha dirección lo envió al colegio de los jesuitas, donde hizo las humanidades. Al terminar su época de estudiante secundario, se negó a seguir no sólo la vocación sacerdotal sino ninguna carrera universitaria, y trató de sobrevivir dictando clases de matemáticas y haciendo traducciones. "Conocía –dice uno de sus biógrafos– sesenta y tres modos diversos de sacar dinero." En París recibió el título de maestro en arte. El ambiente de la capital de Francia lo inclinó a la vida bohemia. En la misma casa que él, vivía una viuda con su hija, una joven sumamente bella. Como era de esperar, Diderot se enamoró de ella, pero cuando le pidió a la madre la mano de su hija, ella le dijo: "¿Te quieres casar sin empleo ni hacienda? No tienes más que una lengua dorada, con la que has dado vuelta la cabeza de mi hija." Mientras tanto, la joven quedó embarazada. Entonces Diderot se fue a Langres para ver si su padre le permitía casarse. Éste se negó, tratándolo de loco. Sin embargo Diderot acabó por hacerlo. Su padre le pidió explicaciones. Por toda respuesta, metió a su mujer y a su hija en un coche y las mandó a Langres, diciéndole a su padre: "Haga allí con ellas lo que quiera y devuélvamelas cuando esté cansado de ellas." Mientras tanto Diderot,

que era rápido, aprovechó la ausencia de su amada para trabar relación amorosa con otra joven, madame de Puysieux. En materia religiosa, hacía tiempo que había perdido la fe. Las lecturas de Montaigne, Voltaire, Locke y otros lo convencieron de que estaba en el buen camino, lo que confirmó su intención de vivir según sus instintos, sin trabas morales.

Su bohemia se volvió incorregible. No podía vivir sin pasar largas horas en algún café, arreglando el mundo en compañía de otros bohemios. Cuenta Barruel que con frecuencia se juntaba con d'Alembert, hoy en un café, mañana en otro, siempre rodeados de curiosos. Allí, sin ser conocido, introducía alguna conversación sobre temas religiosos. Diderot atacaba, d'Alembert defendía. La objeción era siempre punzante, los gestos de Diderot y el tono triunfal en que la profería, la hacían invencible; la respuesta era débil, pero hecha bajo la apariencia de un cristiano que quería sostener el honor y la verdad de su religión. Diderot insistía, retomaba y urgía el argumento. D'Alembert acababa por convenir que la dificultad le parecía sin réplica. Luego se retiraba como avergonzado, reconociendo con su actitud que toda su teología y su amor por la religión no le proveían respuesta más satisfactoria. Pronto nuestros dos amigos se volvían a encontrar y se congratulaban por la impresión que su disputa simulada había provocado sobre una multitud de oyentes ignorantes y víctimas de ese altercado. Se daban luego nueva cita; la disputa volvía a comenzar; el abogado hipócrita de la religión mostraba siempre el mismo celo, y siempre

se dejaba refutar por el abogado del ateísmo. Tal fue uno de los métodos empleados en los cafés, a que antes hemos aludido. La policía fue informada de este juego. Cuando un oficial le reprochó a Diderot sostener el ateísmo, éste le respondió con arrogancia: "Es verdad, yo soy ateo, y me glorío de ello." Ya no era cuestión de que interviniese la policía ni la autoridad. Era tarde. Los sofismas habían entrado en la sociedad y allí se habían instalado. De ahí provino en gran parte la inclinación que mostró la juventud parisina, pronto cambiada en moda, de disputar sobre temas religiosos. Sin embargo Diderot debió pronto renunciar a su apostolado ateísta en los cafés, por temor a la Bastilla. A Voltaire no le agradó dicha decisión, pero no por ello dejó de alabarlo, llamándolo "el ilustre filósofo, el bravo Diderot", uno de los más útiles "caballeros" de la conjuración. Así se lo dice en carta al mismo Diderot.

En cierta ocasión, Rousseau le presentó al padre Étienne de Condillac, extraño sacerdote, amigo de los "filósofos", empirista como muchos de ellos, y "filósofo de la historia", de acuerdo a las ideas del progresismo de la época, según lo dejó en claro en su discurso de recepción en la Academia francesa, quien le hizo conocer a un impresor que le propuso traducir al francés la *Enciclopedia inglesa* de Chambers. La iniciativa no prosperó, según lo señalamos más arriba, ya que se prefería hacerla toda en Francia. Sería la futura *Enciclopedia*.

La carrera literaria de Diderot comenzó bastante tarde. El primer trabajo fue su *Essai sur le mérite*

et la vertu, donde traduce muy libremente un libro de Shatesbury; allí se declara deísta, si bien con ciertas dudas. Luego escribió *La proménade d'un sceptique*, donde se burla tanto de la Iglesia como de las escuelas de los filósofos. El placer es lo único digno de ser saboreado, el egoísmo es el móvil de todo. Aún parece teísta, pero a su modo: "Amplíen la idea de Dios *(elargissez Dieu)* –escribe–; no se lo muestren al niño en el templo, sino en todas partes y siempre." Así se expresa en su libro *Pensées philosophiques*, que escribió en tres días. Ya en el primer "pensamiento" defiende las pasiones. ¿Por qué serían malas? Si el hombre siente placer al satisfacerlas es que no son intrínsecamente malas. Estamos en pleno hedonismo. En el "pensamiento" séptimo dice, refiriéndose a la vida monacal: "¡Qué voz! ¡Qué gritos! ¡Qué gemidos! ¿Quién ha encerrado en estos calabozos a todos estos lastimosos cadáveres? ¿Qué crímenes han cometido todos estos desgraciados? Unos se golpean el pecho con piedras, otros se desgarran el cuerpo con cilicios; todos tienen el pesar, el dolor y la muerte en los ojos. ¿Quién los condena a esos tormentos? [...] El Dios al que han ofendido [...]. ¿Cuál es ese Dios? Un Dios lleno de bondad [...]. ¿Un Dios lleno de bondad encontraría placer en bañarse en las lágrimas? ¿No sería el espanto un insulto a su clemencia? Si los criminales tuviesen que calmar los furores de un tirano, ¿qué más harían?" La réplica la darían en 1790 los cuatro severos Carmelos de estricta observancia de la diócesis de París, en carta a la Asamblea constituyente: "Hoy se gusta publicar en el mundo que los monasterios no encierran sino víctimas lentamente consumidas por los pesares; nosotros protestamos delante de Dios que si hay en la tierra una felicidad verdadera somos nosotros quienes gozamos de ella a la sombra del santuario, y que si fuese preciso optar entre el siglo y el claustro, no hay ninguno de nosotros que no ratificase, con más alegría aún, su primera elección." Tal sería la respuesta al plan de las luces para abatir la vida monástica.

En obras posteriores, Diderot atacaría mucho más frontalmente la doctrina cristiana. No valen las religiones concretas, cualquiera fuese. La única digna de encomio es la que se halla ínsita en el fondo del corazón, la que ofrece al Ser Supremo el más puro y digno homenaje, que no está limitada a determinados lugares o tiempos, sino que pertenece a todos los tiempos y lugares, la religión que enseñó Sócrates, y que durará eternamente, mientras todas las demás están condenadas a perecer en la corriente de los siglos. Fe extraña la suya, que no vacila en declarar que no cree en nada que no se pueda demostrar. Duda de la inmortalidad del alma, pero temiendo la idea de la aniquilación le pide al Ser Supremo que no le deje de sus manos. Años después ya combate sin tapujos la fe en Dios y en la inmortalidad.

Cierto día llegó a Francia la noticia de que un tal Nicolás Saunderson, ciego de nacimiento, había sido nombrado profesor de matemáticas y física en la universidad de Cambridge. El caso le sirvió a Diderot para impugnar la existencia de Dios. Su *Lettre sur les aveugles* fue juzgada blasfema, por

lo que lo encarcelaron en la torre de Vincennes. Allí recibió la visita de Rousseau, según lo indicamos más arriba. Fue quizás la experiencia de la cárcel y el temor a reincidir en dicho castigo lo que hizo que en adelante la mayoría de sus libros, obras de teatro, novelas, críticas de arte, sólo fuesen publicadas después de su muerte. En 1753 apareció su *Interpretation de la nature,* de ateísmo manifiesto: la materia es eterna, sin principio ni fin; ningún Dios la ha creado antes que el mundo existiera; Dios y la Naturaleza son una misma cosa; libertad y albedrío son palabras vacías; todo sucede según las leyes de la interna necesidad.

Al parecer no le permitieron ser miembro de la Academia, aun cuando se interpusieron ruegos en su favor. Si el rey de Francia desconfiaba de él, Catalina II de Rusia lo veneraba. Cuando oyó que Diderot, necesitado de dinero, quería vender hasta su biblioteca, ella se ofreció a comprarla, con la condición de que la conservase para sí, y de que aceptase un sueldo anual como bibliotecario. Dos años después, le pagó de una vez el sueldo correspondiente a los próximos cincuenta años. "Ahora estoy obligado en conciencia a vivir todavía cincuenta años", decía. En 1753 acudió a una invitación de la "Semíramis del Norte" a San Petersburgo, donde fue recibido con grandes muestras de estima. Allí redactó para la zarina el plan de una universidad. Catalina escribiría sobre él a Voltaire: "Le veo muy a menudo; nuestras conversaciones no acaban nunca, y todos los hombres debieran tener un corazón como el suyo." En la misma carta le decía que era un hombre "de una imaginación

inagotable", contándose "entre los hombres más extraordinarios que hubiesen existido". Pero el clima de San Petersburgo no le sentaba, por lo que tuvo que irse de Rusia, si bien con todos los honores. Se consoló juzgando que los rusos no eran suficientemente maduros para la sublimidad de su filosofía. En su viaje de vuelta a París, cuando tenía que atravesar por alguna ciudad o pueblo un sirviente caminaba delante de él mientras decía a sus admiradores: "El que pasa es el gran Diderot." Denis permanecería en París durante los últimos años de su vida, ocupando un suntuoso departamento que le regaló Catalina.

Como escritor no fue nada del otro mundo. Lo que mejor le salieron son las narraciones breves, donde mostró cierto talento en la pintura de pormenores. Pero donde más revelará su genio es en el enorme esfuerzo de la *Enciclopédie*. Fue en 1746 cuando el canciller d'Aguesseau lo designó editor responsable de esa empresa ciclópea, nombrando al mismo tiempo los censores teológicos que cuidarían de su ortodoxia. No sólo dirigió la empresa sino que él mismo redactó 5565 artículos, sobre todo de temas de gramática, arte y política. En 1750 aparecieron los primeros fascículos de la obra. Al año siguiente estaba terminado el primer volumen, con gran alegría de los "filósofos". Un obispo avizor denunció el contenido, por lo que el rey decidió que en adelante no saldría ningún nuevo artículo sin la aprobación de la autoridad eclesiástica. En medio de vaivenes, interferencias y nuevas suspensiones, a que ya nos hemos referido, la obra siguió adelante. Diderot, a pesar de tan-

tas dificultades, decidió llevarla a fin, a veces en la clandestinidad, con el apoyo de los suscriptores, pertenecientes a veces a familias distinguidas de Francia, y de algunos obispos. La constancia sin desfallecimientos de Diderot permitió que llegase a término la imponente obra.

¿Cuál fue la filosofía de Diderot? Hemos de decir que en modo alguno fue un filósofo en el sentido clásico del término, sino en el sentido que se le daba a dicha palabra en aquel tiempo: un pensador que podía tratar de los temas más diversos a partir de cierta cosmovisión. En cuanto a la ética, Diderot juzgaba que la moral cristiana estaba completamente desnaturalizada al ofrecer al hombre un final extraterreno con la condición de que dominase sus movimientos instintivos. Si la vida se enclaustra en los límites del tiempo de cada persona, como él parecía sostener, lo que corresponde es ser felices aquí y ahora. El ideal ético no será sino el *carpe diem*. En orden a justificar dicha actitud, se convirtió en un fervoroso combatiente en favor de la causa inmanentista, como lo mostró en el empuje con que llevó adelante, contra viento y marea, la gran empresa de su vida, la *Enciclopedia*, ya que la consideraba para su intento un arma intelectual de primera calidad.

Religiosamente hablando, dio un paso más que Voltaire porque, a diferencia de éste, no creía en Dios ni en la religación del hombre con Él, pero, al igual que aquél, creía que ambas cosas eran necesarias para asegurar la moral pública y el buen comportamiento de "la canalla". "La incredulidad –decía– es el principio de la filosofía."

En el campo político, siempre estuvo dispuesto a acercarse a los déspotas, como lo revela su trato con Catalina de Rusia, pero los quería ilustrados, lo más lejos posible de cualquier influjo de la Iglesia. En palabras de Calderón Bouchet, "como Voltaire, soñaba con una capellanía laica en el palacio de un rey absoluto".

Sin embargo este hombre, rey de los ateos, que desde hacía tanto tiempo llevaba adelante con tanto coraje la lucha contra Dios y su Cristo, estuvo cerca del arrepentimiento. Hacia el fin de su vida se encontraba muy enfermo, con llagas en las piernas. El joven que cuidaba los libros de aquella biblioteca que le había dejado la zarina de Rusia, le sugirió llamar a un sacerdote. Diderot aceptó. Varias veces el padre lo visitó, instándolo a preparar una retractación pública de sus errores. Por desgracia, los adeptos vigilaban de cerca a su antiguo jefe. La entrada de un sacerdote en la casa de Diderot no dejaba de ser preocupante; toda la secta quedaría deshonrada si un dirigente de tanta importancia les escapaba. Entonces corrieron a su mansión, le dijeron que se equivocaba respecto de su salud, que no estaba tan enfermo como se le había dicho, y que sólo necesitaba tomar aire de campo para recuperarla. Diderot resistió durante un tiempo, pero al fin se dejó persuadir y se retiró al campo. La noticia de su partida se mantuvo en total secreto. Los que lo acompañaron, no lo dejaron hasta verlo morir. Llevaron luego su cadáver a París, diciendo que el famoso ateo había muerto serenamente y sin remordimiento alguno. La gente lo creyó.

V. Otros personajes

Digamos algo ahora de otros ideólogos, que si bien tuvieron menos influjo en aquella época, no fueron en modo alguno desdeñables.

1. *Montesquieu (1689-1755)*

El barón Charles-Louis de Montesquieu era hijo de padres nobles, si bien pasó su infancia y adolescencia lejos del hogar familiar. Tras recibirse de abogado y contraer matrimonio ingresó en el Parlamento de Bordeaux y en la Academia de la misma ciudad. Comenzó su carrera literaria publicando las *Lettres persanes*, una novela que se desarrolla en base a cartas que van y vienen. Dos ricos persas se dirigen al occidente en busca de sabiduría, y desde allí escriben a sus amigos orientales contándoles sus impresiones sobre las costumbres, las leyes y la religión de los franceses. La crítica de la sociedad es radical, anunciando el fin del cristianismo para antes de 500 años. Búrlanse, asimismo, de las descripciones del cielo, de los milagros, del celibato de los clérigos, de los votos monásticos; el papa –escriben– es "un mago que hace creer que tres no son más que uno". La obra alcanzó gran éxito al punto que su autor decidió trasladarse a París. Allí tuvo acceso a varios de los "salones", y fue recibido como miembro de la Academia Francesa. Luego viajó por Europa recorriendo Viena,

Venecia, Roma, y finalmente Inglaterra, donde fue recibido en la francmasonería. Pronto apareció su segunda gran obra *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, libro que fue muy bien recibido en el círculo de los "filósofos". Luego publicó *De l'esprit des lois*, obra atacada tanto por los jesuitas como por los jansenistas, al punto de que fue incluida en el índice de los libros prohibidos.

En la última de las obras citadas muestra su admiración por las leyes extranjeras, especialmente inglesas, que determinan la separación de los tres poderes, el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Dicha distinción era nueva para los franceses, acostumbrados desde hacía siglos a ver en su monarca el centro de la autoridad política. Luis IX, el gran rey medieval, rodeado de sus súbditos, como un padre de sus hijos, escuchaba sus diferendos y se pronunciaba luego sobre ellos con toda la autoridad del primer magistrado de su reino. Montesquieu, sin dejar de defender la monarquía, la restringe al decir que "no hay libertad, si el poder de juzgar no es separado del poder legislativo y ejecutivo". Si van juntos, afirma, el poder se torna arbitrario. "Todo estaría perdido si el mismo hombre [...] ejerciese los tres poderes, el de hacer las leyes, al de ejecutar las resoluciones públicas, y el de juzgar los crímenes y los diferendos de los particulares." Dicha idea contribuyó a acotar la autoridad del rey, haciéndolo depender de la multitud, que promulga las leyes por medio de sus representantes. Tal propósito sería el que hizo posible la convocatoria de los Estados Generales, que pronto, bajo

el nombre de Asamblea nacional, harían de Luis XVI un rey de pacotilla, hasta el momento en que el pueblo soberano se animase a llevar su cabeza en la picota. Hasta entonces, el pueblo sencillo francés se sentía cómodo con el rey, lo amaba y lo admiraba. Fue Montesquieu quien lo soliviantó, convenciéndolo de que vivía bajo un régimen despótico y que debían imitar las leyes extranjeras.

Montesquieu murió cristianamente, si bien en su vida privada se comportó con frecuencia como un libertino y sus escritos fueron poco cristianos, considerando el cristianismo sólo cual un fenómeno político, y la ley como un absoluto. Por su deísmo y por su combate contra los "prejuicios", Montesquieu fue considerado como un hombre de las Luces.

2. *D'Holbach (1723-1789)*

Recordemos también al barón Paul M. d'Holbach. Nacido en Weildesheim (Palatinado), fue llevado por su tío a París, donde éste obtuvo para su sobrino el título de barón y una fortuna considerable. Dicho legado contribuiría sustancialmente a la propagación de las Luces, ya que posibilitó la publicación de libros clandestinos, e hizo de él una especie de mecenas de la "filosofía".

Su casa de París y su castillo de Grandval se convirtieron en sitio de reunión de los librepensadores. Dos veces por semana invitaba a un gran

banquete. Poseía los mejores vinos y un cocinero sobresaliente. Se le llamaba "el nutricio de los filósofos", el maestresala de la "filosofía". Incluso se propuso fundar en París una especie de monasterio de "filósofos" y de escritores ateos. A las reuniones, que prefería fuesen en el campo, acudían Diderot y Rousseau; juntándose allí, las reuniones tenían cierto carácter bucólico.

Escribió varios centenares de artículos en la *Enciclopedia*. En 1760 rompió con Rousseau y se lanzó a la publicación de libros clandestinos contra el cristianismo, algunos con su firma y otros anónimos, entre ellos *Le Christianisme devoilé* y *Le Système de la Nature*. En ellos, principalmente en el último, que alcanzó amplia repercusión, se profesa simplemente materialista. A su juicio, todo es materia. Lo que los hombres llaman Dios no es sino la misma materia, y su incesante movimiento y acción, el eterno círculo del producirse y mutar, en que las partículas se juntan y se vuelven a separar; las formas cambian, la suma de la materia permanece invariable. La religión es pura ilusión. Si dicha ilusión persiste es porque "el hombre vulgar, ocupado en trabajar para subsistir, delega en sus guías el cuidado de pensar por él". En política afirma que compete al que gobierna ser "el Soberano Pontífice de su pueblo", al cual debe someter "a la razón".

3. *Condorcet (1743-1794)*

Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, es el más conspicuo representante de la segunda generación de las Luces. Sus padres fueron nobles. Su madre era una mujer piadosa y siendo niño lo consagró a la Santísima Virgen. Desde joven se mostró precoz en matemáticas, por lo que se vio admitido en la Academia de las ciencias. Luego entró en la controversia filosófica y comenzó a atacar la "moral abyecta" del cristianismo. Conoció entonces a d'Alembert y a Voltaire. Una idea polarizaría sus intereses, la idea de la perfectibilidad de la especie humana: "Persuadido desde hace mucho –escribirá– que la especie humana es indefinidamente perfectible [...] yo miraba la preocupación por acelerar ese progreso como una de las ocupaciones más dulces." Cuando estalle la Revolución, será elegido en la Asamblea legislativa y luego en la Convención.

A juicio de Barruel, Condorcet era aún peor que Voltaire. Odiaba a Jesucristo. Al solo nombre de Dios se estremecía. En sus estudios, en sus escritos, en sus conversaciones, todo se orienta hacia el ateísmo. Durante mucho tiempo esperó la caída de los altares, como un espectáculo que lo llenaría de gozo. Pero acabó siendo perseguido por Robespierre. En 1794 se lo encontró muerto en prisión. Sin duda se había suicidado.

4. *Cagliostro (1743-1795)*

Giuseppe Balsamo, llamado Alexandre, conde de Cagliostro, nació en Sicilia, de padre judío. Siendo aún joven recorrió Europa, viéndosele en todas las capitales, pero sus preferencias recayeron en Francia y sobre todo en París. Hombre extraño, por cierto, mezcla de curandero y de alquimista, estando en Alsacia, se convirtió en el confidente y el alquimista del cardenal Louis de Rohan, prelado mundano, que vivía en medio de un fausto inaudito, si bien durante la Revolución permanecería fiel a la Iglesia.

En cierta ocasión, Cagliostro fue acusado de haber engañado en un asunto famoso, relacionado con la Corona, en razón de lo cual lo encerraron en la Bastilla por diez meses. Luego fue expulsado del reino. Murió en Roma, prisionero del papa en el Castillo de Sant'Angelo. Poco se sabe de su vida real, más allá de sus pretensiones de fabricar oro. Fundador de la masonería egipcia, se decía masón cristiano, pero de hecho su concepción religiosa era más judía que cristiana. Creía en la caída original, pero aquella caída no provenía de una falta personal, sino que era, a la manera de Rousseau, una consecuencia de la sociedad que había envilecido al hombre y también de la "superstición". Gracias a la masonería, el hombre podría retornar un día a la primigenia edad de oro. Como escribe Jean de Viguerie: "Cagliostro es un iluminado; representa la forma charlatanesca del Iluminismo."

Capítulo Quinto

¿Fue la respuesta adecuada al reto?

Barruel nos ayuda a esbozar una visión de conjunto del gran proyecto pre-revolucionario. Tratóse, señala, de una triple conspiración. Ante todo, contra el Dios del Evangelio, contra todo cristianismo, con el propósito de hacer añicos los altares de Jesucristo; fue la rebelión de los sofistas de la incredulidad y de la impiedad. En segundo lugar los conspiradores se abocaron a derribar los tronos de los reyes. Finalmente los sofistas de la anarquía, que nacieron de los sofistas de la impiedad y de la rebelión política, ya no conspiraron tan sólo contra el cristianismo, sino contra toda religión, incluida la religión natural; no solamente contra los reyes, sino contra todo gobierno, contra toda sociedad civil, contra toda especie de propiedad; dicho movi-

miento fue protagonizado por los Iluminados, que se unieron a los sofistas conjurados contra Cristo, y a los sofistas conjurados contra los reyes. Tal coalición de los adeptos de la *impiedad*, de los adeptos de la *rebelión política* y de los adeptos de la *anarquía*, formó lo que Barruel llama "el club de los Jacobinos". Se trató, pues, a juicio del pensador francés, de una triple conspiración: contra el altar, contra el trono y contra la sociedad.

De la trilogía revolucionaria: libertad, igualdad y fraternidad, los rebeldes predileccionaron la libertad, que los franqueaba de toda autoridad, divina y humana. Sólo así se instauraría la anhelada igualdad. En su libro sobre la Revolución francesa, Calderón Bouchet nos ha dejado una ocurrente descripción de lo que consideraban como igualdad. "Es indudable que si se elimina del hombre todo aquello que debe a las circunstancias accidentales que rodean su nacimiento y apoyan su crecimiento: la buena o mala salud de los padres, su previsión o su imprevisión, su limpieza o su suciedad, su inteligencia o su imbecilidad, su honestidad o sus vicios, su fortuna o su pobreza, las influencias del medio, las imprevisibles aptitudes personales del niño, su precocidad o su retardo, su simpatía o su antipatía y mil situaciones más que sería excesivo enumerar, lo que queda, muy poca cosa, por cierto, es una suerte de idea o noción: el hombre abstracto en su sentido impreciso, universal y genérico, que tiene la suprema virtud de no existir, razón por la cual no enoja ni molesta a nadie. No se puede dudar que llegado a ese punto la igualdad es un corolario tan fácilmente deducido como el carácter transitivo en la aritmética elemental. La igualdad es un ideal aritmético y aplicado a la sociedad humana con todos los recursos de una técnica reductiva llevada a su más alto punto, tiene la ventaja de inspirar una serie sucesiva de amputaciones que auspician la formación de un orfelinato nacional donde todos, huérfanos por decreto, deberán empeñarse en evitar cualquier movimiento que los distinga o beneficie con algún influjo saludable fuera del común."

La Revolución se hizo, pues, levantando la bandera de la libertad y de la igualdad, frente a cualquier requisitoria divina o monárquica. Por supuesto que, como señala Barruel, cuando hablaban de libertad y de igualdad, no lo hacían al comienzo refiriéndose a la religión. Asimismo era obvio que cuando Voltaire, d'Alembert y tantos otros, se veían con Federico de Prusia o Catalina de Rusia, no les hablaban de la destrucción de sus tronos. Su inquina contra el trono, si es que la tenían, ya que algunos de ellos pudieron demostrar simpatías por la monarquía como sistema de gobierno, debía permanecer larvada, por razones de seguridad personal. D'Alembert vivía de las pensiones de los reyes de Francia y de Prusia, y su alojamiento en el Louvre se debía a la bondad de Luis XVI. La zarina de Rusia sostenía la fortuna arruinada de Diderot. Voltaire tenía sus propios bienes, cuantiosos por cierto, pero sabía mejor que nadie todo lo que la conspiración contra Cristo debía al apoyo de los adeptos coronados. No era posible complotar contra príncipes y reyes que eran grandes sostenedores de la empresa revolucionaria.

Tales consideraciones imprimieron a la lucha contra el trono un derrotero totalmente distinto al de la conspiración contra el altar. En la guerra de los conjurados contra el Evangelio, la libertad y la igualdad pudieron no haber sido sino un pretexto; lo que en el fondo los agrupaba era el odio a Cristo y a su Evangelio. Lo otro vendría en un segundo momento. Aleccionados para creerse iguales y libres respecto de Dios y de sus ministros, era natural que se creyesen iguales y libres frente a los señores de la tierra. Si como algunos enseñaban, la igualdad de los derechos y la libertad de la razón resultaban inconciliables con el magisterio de una Iglesia y de un Evangelio que prescriben la sumisión a los misterios que la razón es incapaz de alcanzar, no había sino que dar un paso más para llegar a afirmar que la igualdad de los hombres y la libertad de decisión eran incompatibles con la sumisión al imperio y a las leyes de un solo hombre, o aun de varios, que formen parlamentos o senados, ejerciendo poder sobre el resto de la nación, y dictando a la multitud leyes que el pueblo nunca ha discutido, o que no ha promulgado, o que no ha querido, o que ha dejado de querer. Al fin y al cabo, todos los mortales son iguales.

Cuando Voltaire le escribía a Diderot exhortándole: *Écrasez l'Infâme*, éste daba fin al propósito: "Si me falta una cuerda, colgaré al último rey con las tripas del último cura."

¿Cómo respondió Francia a este terrible proyecto, que fue primero cultural, o revolución en las mentes, antes de ser motín en las calles? Algo de

ello ya lo hemos señalado anteriormente, pero nos parece oportuno, a modo de colofón del presente libro, ir recorriendo más concretamente los diversos estamentos de la sociedad para considerar el estado en que se encontraban y las sendas respuestas que dieron al terrible desafío.

I. Los Reyes y la Corte

Es evidente que el estamento político, considerado en su conjunto, no estuvo a la altura de las circunstancias. Buena parte de sus dirigentes estuvieron lejos de advertir, ni siquiera remotamente, la gravedad de la situación. Los conjurados, es cierto, tuvieron la precaución de ocultarse: "Golpeen, pero escondan la mano", decían. Sin embargo hay que reconocer que algunos magistrados se dieron cuenta de lo que se estaba viniendo. Así, por ejemplo, M. Séguier, abogado general, denunciaba en 1770 el peligro: "Se ha levantado en medio de nosotros una secta impía y audaz; ha adorado su falsa sabiduría con el nombre de filosofía; bajo ese título imponente pretende poseer todos los conocimientos. Sus partidarios se han convertido en preceptores del género humano. Libertad de pensar, tal es su grito, y este grito se ha hecho oír de un extremo al otro del mundo. Con una mano intentan quebrantar el trono, y con la otra quieren derribar los altares [...]. La revolución, por así decirlo, se ha realizado, sus prosélitos se han multiplicado, sus máximas se han extendido, los reinos han sentido vacilar sus antiguos fundamentos [...]. El gobierno no debería tolerar en su seno esta secta ardiente de incrédulos, que parece no buscar sino la rebelión de los pueblos, bajo el pretexto de esclarecerlos."

Pero la perspicacia de este magistrado fue excepcional. Como escribe Maurras: "Los órganos de defensa social y política (el rey y los consejos

del rey, los jefes de los tres órdenes privilegiados) habían perdido el sentido de sus derechos, la noción de la utilidad, de la bondad, de la necesidad de su autoridad, y el sofisma liberal y democrático había envenenado esta noción y este sentido."

Los mismos reyes, no sólo de Francia sino de otros países, como ya lo hemos ido considerando, no eran inmunes a esta propaganda. De hecho, la gran revolución anticristiana fue sustentada por varios monarcas, los que encarnaban el ideal del "despotismo ilustrado", principalmente Federico y Catalina. Incluso José II de Austria, buen alumno de Voltaire, de Federico II y de Diderot, había sido iniciado en los misterios de los "filósofos"; en su momento no vacilaría en suprimir por decreto unos ochocientos conventos...

Ni siquiera en Francia hubo verdadera alianza entre el trono y el altar, frente el peligro común. Luis XV y sus ministros sufrieron el contagio del espíritu filosófico. Dicho *"ralliement"* tuvo remotos antecedentes en la historia de Francia. No olvidemos el accionar de Luis XIII y el cardenal Richelieu en favor del protestantismo, cuando la herejía estaba a punto de ser aplastada por los Habsburgos. Como lo señala Belloc: "Aunque luego la doctrina protestante decayó y fue reemplazada primero por el deísmo y luego por un escepticismo materialista, no surgió a pesar de ello una cultura vigorosa y unida." Luis XIV hizo lo suyo para que abortara el proyecto de España de establecer una Cristiandad en el Nuevo Mundo. Por lo demás Luis XV estaba demasiado ocupado en atender a sus aman-

tes, la Pompadour y la Du Barry; total, la ruina vendría después: *après moi le déluge.*

La Corte misma estaba inficionada. Ante todo de boato y de vacía grandilocuencia. "No se ha visto nada –escribiría Chateaubriand– si no se ha visto el lujo de Versalles (y esto aun después de despedida la Familia Real). Luis XVI vivió allí de ordinario." La Corte tenía una Guardia de 9.050 hombres (Guardias Suizos, Caballería de la Guardia, Gendarmería, Custodia de Puertas, etc.), una cuadra de 3.000 caballos, 217 coches y 1.458 servidores. Pero Versalles no era la única morada del rey; a veces residía en el Louvre, otras en las Tullerías, Chambord, Trianon, Meudon, Fontainebleau, y otros lugares. De la corte de Luis XIV se dijo: "Los vestidos de las damas estaban cubiertos de perlas y piedras preciosas. Aquel lujo gigantesco y vivaz deslumbraba los ojos [...]. Los señores iban tan ataviados como las damas: rizados, empolvados, con el cabello en bucles y rizos, corbatas y puños de encaje, casacas y chalecos de seda, con adornos y bordados de oro [...]. Por muy fina que fuese la sociedad parisina, no se equiparaba a la de Versalles. Comparada con la Corte, París parecía provinciano."

Tanto lujo y boato había ablandado a los cortesanos. El *propio monarca* veía disminuido su prestigio. Posiblemente nunca un rey haya merecido tal desdoro frente a su pueblo como Luis XV. En su tiempo se pudo hablar de una especie de "regencia" de la marquesa de Pompadour, de quien hablamos anteriormente. Pues bien, esa mujer tenía a los sacerdotes por enemigos personales, principalmente porque ninguno de ellos se avenía a impartirle la absolución si no daba por terminada su relación con el rey. Los "filósofos" eran sus amigos, especialmente Voltaire, el cual escribió para ella pequeñas piezas dramáticas, que se representaban en la Corte, desempeñando ella misma diversos papeles.

Se dice que los reyes estaban al tanto de los objetivos de la masonería, si bien de los más exotéricos, especialmente los que amenazaban la religión, sin sospechar de sus propósitos contra la Corona. Fue así como convencieron a Luis XV de que nada tenía que temer de ellos. En cuanto a Luis XVI, en materia religiosa estaba más cerca de la "Revolución ascendente" que de lo que se podría llamar "el cristianismo tradicional". Así lo afirma Jean Dumont, señalando que dicha actitud del rey era anterior a su reinado, concretamente desde los años 1760 y la época de la supresión de los jesuitas. Luis XVI "no amaba al clero", señalan diversos testigos, tanto de los "filósofos" como del ámbito católico. A veces no se dignaba dirigir la palabra a los obispos que estaban delante suyo, mientras alternaba con los revolucionarios más "filosóficos". Incluso, llegado el momento, se avendría a aprobar el embargo de los bienes del clero, y hasta aceptó la Constitución Civil del clero, con las obligaciones anejas, entre las cuales el juramento que se exigió de los sacerdotes. Sólo cambió de actitud en 1791, al enterarse de que el papa la había condenado. Justamente cuando en 1792 tuviese que optar entre la fidelidad a la Iglesia y la presión de los revolu-

cionarios, eligiendo lo primero, la monarquía sería finalmente derribada. La Revolución fue monárquica hasta que el rey eligió la fidelidad al cristianismo.

Los jacobinos trataban de que el rey tuviese mala conciencia. Un adepto así lo conminaba: "A los pretendidos señores de la tierra, plaga del género humano, ilustres tiranos de vuestros semejantes, reyes, príncipes, monarcas, jefes, soberanos, vosotros todos, que sentados en vuestros tronos, por encima de vuestros semejantes, habéis perdido las ideas de igualdad, de equidad, de sociabilidad [...], yo os conjuro ante el tribunal de la razón."

De hecho lograron su propósito. La Corte estaba acomplejada. Mientras que para seguir adelante con sus designios los revolucionarios no retrocederían ante ningún medio, por brutal que fuese, los amigos de la Corte y los "moderados" sólo mostraban indecisión, división, blandura y hasta mala conciencia. Como puede verse, el rey y quienes lo rodeaban no estuvieron a la altura de las circunstancias. Alborotos y tumultos en la tribunas, amenazas, manifestaciones callejeras, tales fueron las armas usuales de la subversión. Frente a todo ello la Corona permanecería como un espectador más.

II. La nobleza

El origen de la nobleza francesa es digno de encomio. Si nos remontamos en la historia, advertimos cómo, en tiempo de las invasiones bárbaras, la situación era tan desastrosa que la gente, desamparada, se veía obligada a buscar la protección de un hombre fuerte, para sentirse defendida. De aquellos hombres aguerridos nació la nobleza; de los que buscaron y hallaron salvaguardia en ellos, los siervos; de las circunstancias históricas brotarían, pues, los derechos de la nobleza. En un segundo momento apareció una nueva figura, la del caballero, defensor tanto de la Iglesia como de los pobres y desvalidos, la fuerza armada al servicio de la verdad desarmada. Así se constituyó el régimen feudal. El campesino se sabía protegido, formando con su señor una familia enlazada por intereses comunes. Los labriegos lo miraban como a su padre y él, a su vez, se interesaba por todas las circunstancias de su vida, desde el nacimiento hasta la muerte.

Así estuvieron las cosas durante varios siglos, en que los nobles siguieron viviendo en sus predios campestres, en medio de sus vasallos. "Cada francés noble es un rey en su hacienda", observaba Montaigne. Pero ulteriormente, el rey fue polarizando el entramado social. Luis XIV pudo decir: "El Estado soy yo." Él y su ejército mantenían ahora el orden que antes había corrido por cuenta de los señores locales. Si bien muchos nobles seguían

siendo hombres de talento y de buena formación, en la práctica su posición se había ido deteriorando por la centralización, perdiendo así raíces en el corazón del pueblo.

Con el pasar del tiempo, el estamento nobiliario comenzó a decaer. Ahora, en vísperas de la Revolución, las circunstancias se habían agravado sustancialmente. Resulta impresionante advertir cuán numerosos fueron entre los "filósofos" quienes pertenecían a la clase dirigente, según lo hemos ido advirtiendo a lo largo de este curso. El hecho es que la revolución cultural encontró en la nobleza, tan ablandada y frívola, un propicio "caldo de cultivo". Y así fue cómo la clase alta fácilmente se adhirió al pensamiento de las Luces. Quedaba "bien" ser amigo de los "filósofos" y participar de sus burlas a la Iglesia, e incluso a la monarquía. Por otro lado, también la nobleza estaba mancillada por la inmoralidad, lo que acrecentaba su desprestigio en el pueblo. Como señala de Viguerie, el ejemplo del libertinaje venía ahora de lo alto, de la corte del Regente, de la capital de Francia, de los más altos señores. Parecía algo natural tener amantes. El erotismo estaba en boga, y contribuyó, juntamente con la pérdida de la fe, a debilitar los caracteres. El espíritu "galante" invadió las letras y las artes. "Hemos tenido fiestas encantadoras", escribía uno de aquellos nobles que habría de acabar en la guillotina. Entre recepciones y bailes, fácilmente se olvidaban de sus deberes y de lo que estaba aconteciendo. Aun luego de que estallara la Revolución, en los pocos momentos en que no había tumultos, fácilmente pensarían que todo había

terminado, que no convenía ser pesimistas, y así persistían en su ligereza y frivolidad.

En 1784, un buen grupo de grandes señores, así como funcionarios de primer nivel, no tuvieron escrúpulos en asistir al estreno de "Las Bodas de Fígaro", una de las más logradas burlas dirigidas contra la nobleza. Dicha obra de teatro de Beaumarchais, fue representada por primera vez en París en 1784. Al levantarse el telón, comienza Fígaro su conocido monólogo. Está agazapado en la oscuridad, para sorprender la concertación de una cita entre su novia y el conde de Almaviva. Sus primeras reflexiones sobre la consabida inconstancia femenina se convierten rápidamente en un violento alegato contra el conde. "Porque eres un gran señor, te crees un gran genio [...]. Nobleza, fortuna, rango, cargos públicos: todo esto constituye el orgullo del hombre. Pero ¿qué has hecho para merecer tanto bien? Tomarte la molestia de nacer." La revolución estaba ya incoada con Fígaro. Cuando los aristócratas aclaman a quienes los ahorcan en el escenario, puede predecirse que no pasará mucho tiempo antes de que lo hagan realmente. Como escribe J. Lemaitre en una obra sobre Rousseau: "Esos Príncipes, Condes, Duques, Condesas y Marquesas, en una época en que tales nombres significaban algo, ¿acaso querían destruirse a sí mismos? No, pero como ya no tienen fe, no entienden. Son snobs. Se precian de osadía espiritual y libertad. Por otro lado, creen no aplaudir sino frases divertidas [...]. El señor de Malesherbes, que se había tomado tanto trabajo para hacer imprimir la obra de Rousseau, será enviado al cadalso por

unos canallas ebrios con las ideas de Juan Jacobo."

Advierte Pierre Gaxotte que ya en el siglo XVII la gente se burlaba de los nobles, pero sólo por sus ridiculeces y sus debilidades. Ahora se les atacaba en su honor, en sus derechos, y hasta se cuestionaba su misma existencia. Más aún, son ellos mismos quienes animan a sus agresores, los halagan, les crean fama y hasta les dan de comer, como lo hicieron el conde de Artois y el príncipe de Condé al alimentar a Sébastien Chamfort, amigo de Voltaire y de Mirabeau, quien sería uno de los primeros en entrar al frente de las turbas en la Bastilla; en agradecimiento, Chamfort invitaría a la nación a que suprimiese la nobleza, y trataría de estúpidos a los cortesanos y de rameras a las señoras con títulos nobiliarios.

El conde de Ségur ha dejado en sus *Memorias* una pintura exacta de esta loca miopía: "Nosotros, la joven nobleza francesa, sin nostalgia del pasado y sin inquietud por el porvenir, marchábamos alegremente sobre una alfombra de flores que nos ocultaba un abismo. Burlándonos irreverentes de los usos pasados, del orgullo feudal de nuestros padres y de sus estrictas etiquetas, todo lo que era antiguo nos parecía molesto y ridículo. Nos pesaba la seriedad de las viejas doctrinas [...], la libertad, cualquiera que fuese su lenguaje, nos agradaba por su audacia; la igualdad, por su comodidad. Se hallaba placer en bajar, mientras está uno cierto de que podrá volver a subir cuando quiera; así, aturdidamente, saboreábamos a la vez las ventajas del

patriciado y las dulzuras de una vida plebeya. Aun cuando lo que bajo nosotros iban minando eran nuestros privilegios, los restos de nuestro antiguo poderío, aquellas escaramuzas nos placían; como no experimentábamos sus efectos, nos servían de espectáculo [...]. Como las formas del edificio subsistían intactas, no veíamos lo que por dentro quedaba minado. Nos reíamos de las graves alarmas de la corte y del clero, que abominaban de este espíritu de innovación. Aplaudíamos las escenas republicanas de nuestros teatros, los discursos filosóficos de nuestras Academias, las obras atrevidas de nuestros literatos [...]."

A veces la autoridad no sólo fue frívola sino francamente traidora. El caso más típico es el del duque de Orleans. Los "filósofos" y los masones, sabedores de que necesitaban de un jefe que fuese poderoso, para no amilanarse ante las dificultades que todavía hallasen a su paso, eligieron a dicho duque felón. Él sabía bien de lo que se trataba, llegando a ser uno de los principales dirigentes de la Revolución. Felipe tenía sus propios proyectos, pero avanzaba a caballo de sus sostenedores. Había jurado sentarse en el trono o al menos derribarlo. Una juventud pasada en el desenfreno lo había averiado de raíz; asegura Barruel que bastaba ver sus ojos para vislumbrar la bajeza de su alma. A la edad en que apenas se conoce el deseo de atesorar, la gente lo acusaba de haber invitado a sus orgías al joven príncipe de Lamballe sólo para asegurarse la más rica herencia, haciéndole encontrar una muerte prematura en el exceso de los placeres. No hay un solo rasgo en su vida que des-

mienta la atrocidad de esa perfidia. A la vez vil y vengativo, ambicioso y rastrero, pródigo y usurero, orgulloso de su nombre y de su rango entre los príncipes y presto a degradarse hasta el nivel del más vil populacho. Así describe Barruel al jefe que se habían elegido los conjurados, y el que mejor simboliza la defección de la nobleza. Conociendo algo de ello, Luis XVI lo exilió a su castillo, lo que encendió en el corazón de Felipe el anhelo de la revancha. Odiaba ya a Luis XVI, porque era rey; odiaba a María Antonieta, porque era reina. Juró vengarse, polarizando en torno suyo a los enemigos de la corona, que acudían a visitarle. Luego de organizar todo, se fue a Inglaterra para dejar a la Revolución el tiempo de madurar.

Barruel se dirige con indignación a aquellos nobles, contemporáneos suyos, que abdicaron de su nobleza: "¡Oh nobles! Habéis secundado el *Écrasez l'Infâme*. Os gustó. Habéis abandonado a Dios. Dijisteis: No serviremos [...]. Acogisteis una nube de sofistas. El gran crimen del Jacobino es su impiedad, pero su gran recurso es la debilidad, quizás la nulidad de vuestra fe. Por vuestra impiedad sois hermanos del Jacobino, sois los Jacobinos de la Revolución."

III. El clero

¿Cuál fue la actitud de la Iglesia? Señala el padre Biestro que sus hombres se mostraron afectados por males análogos a los que aquejaban a la monarquía y la nobleza. Vistas las cosas desde afuera, la Iglesia parecía conservar un gran ascendiente. Entre sacerdotes, religiosos y religiosas eran unas 125.000. Sin embargo declinaba. No porque fueran numerosos los miembros indignos. Entre los sacerdotes de 1789, los corruptos constituirían una ínfima minoría. Pero si era raro el escándalo, no lo era menos el celo apostólico. Días rutinarios, estudios con poca fe, una religión sin fuego. Así vivían muchos clérigos.

Daniel-Rops observa que hubo, con todo, cierta infiltración doctrinal en el clero. Algunos de sus miembros parecieron haber sido conquistados también ellos por los errores del momento. Podríase citar un buen número de sacerdotes que se comportaron como discípulos y algunos incluso como aliados de la secta filosófica. Sin embargo en modo alguno este tipo de sacerdotes "avanzados" o de "filósofos con sotana" representaban el conjunto del clero. Un observador imparcial ha creído poder asegurar que de 135 obispos en vísperas de la Revolución, sólo siete eran impíos y tres deístas... En el clero, la proporción de incrédulos era aún más débil, como lo prueba la resistencia que tantos sacerdotes opondrían a las medidas anticristianas de la Revolución. Lo mismo se diga del pueblo sencillo, poco alcanzado por las nuevas ideas. Es cierto

que a veces la fe era lánguida, la moral un tanto relajada, el catolicismo tocado de tibieza, pero ello sin el contagio de la irreligión. Por lo que se puede decir que aun cuando los libros de los "filósofos" no llegaron a descristianizar a Francia, sí tuvieron una influencia ablandante en el ideario de los fieles. Buena parte de la nación era, ya que no impía u hostil a la religión, al menos fría y distante de la Iglesia y de sus sacerdotes. La situación del clero, que se mantenía católico más por rutina que por convicción arraigada y bien fundada en la doctrina, no parecía contribuir a que constituyese la barrera que se hubiera necesitado para detener el torrente de la impiedad desbordada, e impedirle al menos arrastrar a la multitud por los caminos del error y de la corrupción. La cobardía de los pastores frente a tan grave conjuración contra el cristianismo, tenía algo de traición y hasta de larvada apostasía.

Ya hemos señalado cómo desde el comienzo de la revolución cultural el clero aportó traidores y colaboracionistas. Entre ellos podemos nombrar al padre de Reynal, por ejemplo, cuya *Histoire philosophique des Indes* constituye un verdadero arsenal de la incredulidad; así como a los padres Beauvois, Torné, Fauchet, que figurarían como diputados en la Asamblea Legislativa o en la Convención. Barruel recuerda también al padre Morellet, tan reiteradamente elogiado por d'Alembert y Voltaire, y a los padres Beaudeau, Noël, Sieyès. Pero el pueblo sabía distinguir a dichos sacerdotes de los que se mantenían fieles. Sin embargo, uno de los grandes errores de los obispos fue tolerar la multiplicación de sacerdotes anfibios o indignos,

sobre todo en la capital. Sus escándalos, doctrinales y morales, favorecían el propósito de los "filósofos", cuyas sátiras recaían sobre el cuerpo mismo del presbiterio, desacreditando así también a los sacerdotes ejemplares. Pero, reiterémoslo, tales sacerdotes felones fueron pocos. Los ataques persistentes de los sofistas constituyen el mejor elogio del clero en general. Con todo hay que notar que si de hecho mantuvieron la fe, les faltó una parte importante del oficio del pastor cual es la resistencia lúcida y corajuda; les faltó espíritu combativo. Los sofistas sabían distinguir muy bien los refractarios de los blandengues. Cuando en cierta ocasión los obispos trataron de evitar que un cura indigno accediese al episcopado, Choiseul replicó: "Estos son los hombres que queremos y que nos hacen falta." Desde que apareció la *Enciclopedia* las Asambleas del Clero protestaron; en cincuenta años no hubo una sola de aquellas Asambleas que no hubiesen advertido al trono y a la magistratura los peligrosos progresos del "filosofismo". A la cabeza de los pastores fieles y militantes se encontró monseñor de Beaumont, arzobispo de París, hombre lleno de celo y de firmeza contra los enemigos de la fe; también hubo otros obispos que publicaron pastorales esclarecedores, como monseñor de Pompignan, obispo de Puy, quien denunció los errores de Rousseau y de Voltaire. Varios fueron asimismo los sacerdotes que salieron al paso de Voltaire, así como a sus tergiversaciones de la historia.

El padre Beauregarde, predicando en la catedral de París trece años antes de que estallara la Revolu-

ción, afirmaba sin tapujos y no sin cierto aire profético: "¡Sí, es con el Rey –con el Rey y con la Religión– con quienes se agarran los filósofos; el hacha y el martillo están en sus manos; no esperan sino el instante favorable para derribar el trono y el altar! ¡Sí, vuestros templos, Señor, serán despojados y destruidos, vuestras fiestas abolidas, vuestro nombre blasfemado, vuelto culto proscrito! Pero ¿qué digo, Señor? ¡Qué veo! A los cánticos inspirados que hacían resonar estas bóvedas sagradas en vuestro honor, los reemplazan cantos lúbricos y profanos! ¡Y tú, divinidad infame del paganismo, impúdica Venus, ven acá mismo a tomar audazmente el lugar del Dios vivo, a sentarte en el trono del Santo de los Santos, y recibir el incienso culpable de tus nuevos adoradores!" Lo anunciado por el valiente sacerdote se cumpliría puntualmente pocos años después.

Hay quien se ha tomado el trabajo de revisar las bibliotecas de los sacerdotes de aquella época, buen método para conocer sus inclinaciones intelectuales y su nivel cultural. Encontró varias buenas y sólidas. En otras, en cambio, se percibe la indiferencia de su dueño por los temas teológicos. Algunas contienen abundantes obras de los "filósofos" del siglo XVIII; la *Enciclopedia* figura en un lugar destacado, en detrimento de los libros de teología dogmática, de moral y de espiritualidad.

Hubo obispos –nunca faltan– que se ocuparon de desacreditar a los sacerdotes más lúcidos y combativos. Así, el arzobispo de Aix, monseñor Boisgelin: "Nuestros predicadores se muestran bastante

moderados, con la excepción de un pequeño número de energúmenos sin talento; han comprendido bastante bien que el tono del siglo [...] debía entrar en alguna medida en el sistema religioso, que el color del siglo XVIII no podía ser el de los primeros tiempos y que para conservar el fondo hacía falta proteger las formas con accesorios que halagan y seducen. Así no hablan sino raramente de infierno, de venganza, de eternidad. Este modo amable y pacífico es cómodo y «todo se concilia»." Con semejantes pastores, la fe no podía sino perder su sal, desvirtuándose totalmente, la moral se debilitaba... hasta la apostasía. De hecho, algunos sacerdotes se refugiaron en el evangelio sentimental de Rousseau. El vicario saboyardo encontraría más de un imitador en el clero. Al leer los discursos "impregnados de sensibilidad", según la expresión corriente, de no pocos oradores eclesiásticos en los años que precedieron al estallido revolucionario, se comprueba que tomaban prestados, con mayor o menor fortuna, el género y el estilo del profeta de Ginebra. Es fácil de entender que con el género y el estilo, a pesar de ciertas reticencias, fácilmente hicieran suyas, aunque fuese parcialmente, las ideas y el sistema de Rousseau.

En el campo de las letras aparecieron, a lo largo del siglo XVIII, varios escritores que salieron al paso de los embates del adversario. Las obras principales de los "filósofos" fueron ocasión de numerosos libros y folletos destinados a neutralizarlas. Aquella literatura de defensa fue muy variada de tono. Una gran parte se mantuvo en el terreno de la polémica. Aparecieron así varias obras de apologética, como

por ejemplo, en 1770, el *Diccionario antifilosófico* de dom Chamdon, y en 1773 el *Catecismo filosófico* de Feller. Pero, por lo general, las refutaciones no eran del todo convincentes. Los defensores de la fe no habían sido formados en la filosofía perenne. Lo que habían aprendido en el colegio o el seminario no era la escolástica sino la filosofía moderna de Descartes y Malebranche. Por lo demás, salvo excepciones, las respuestas revelaban cierto fideísmo, según lo hemos señalado páginas atrás. Sin quererlo, por supuesto, los apologistas le hacían el juego a los "filósofos", oponiendo la fe a la razón, en el olvido de que la fe, según la definición del Concilio de Trento, es "un consentimiento firme, inquebrantable y constante [...] de la inteligencia a los misterios revelados". Para algunos, como Lefranc de Pompignan, la verdadera filosofía se confunde con el Evangelio. "Tal es, hermanos míos –dice–, la fuente única [...] de donde debemos sacar la filosofía: la palabra de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento." Afirmación asombrosa, observa justamente de Viguerie, y que va a contrapelo de toda la tradición del pensamiento católico, que siempre había distinguido la filosofía (ciencia adquirida con la luz natural de la razón humana) de la teología. No deja de resultar extraña una apologética que pretende combatir el racionalismo comenzando por negar el poder de la razón.

Asimismo hemos de confesar que en esa polémica faltaba mordiente de parte de los católicos. Decía un celoso sacerdote: "No sabemos responder a esas finas burlas, a esas sátiras ingeniosas." ¡Qué bien hubiera venido entonces contar con la presencia de algún Chesterton, un Anzoátegui o un Castellani! A veces aparecía, por cierto, un escritor más avispado. Cierto abogado católico de París, inspirándose en Voltaire, inventó la broma de los *Cacouacs*. ¿Quiénes eran esos bichos?, se preguntó. "Los Cacouacs no son en absoluto salvajes: poseen mucho humor, urbanidad, abundantes conocimientos y artes en grado superior, incluso el de los encantamientos. Su origen –si se les cree– remonta hasta los Titanes que quisieron escalar el cielo. Pero, como los hijos saben siempre más que los padres, los Cacouacs sostienen hoy que sus antepasados eran visionarios y que cometieron su más grande locura, no al querer luchar contra Dios, sino al suponer que existía." No dejaba de ser ingenioso. El mote tuvo fortuna. Pronto aparecieron las *Mémoires pour servir à l'histoire des Cacouacs*, el *Catecismo al uso de los Cacouacs*, etc. Después los Cacouacs fueron llevados a las tablas por Charles Palissot, cuya comedia *Les Philosophes* divirtió al público; las alusiones eran claras, las réplicas divertidas; uno de sus personajes caminaba en cuatro patas, mientras masticaba una lechuga, dando a entender que había que volver a la Naturaleza. Todos pensaron en Rousseau. Sin embargo jamás se llegó a igualar la mordaz ironía de Voltaire.

Es evidente que la mejor manera de responder a los "filósofos" hubiera sido exponiendo el mensaje central del cristianismo, yendo a lo esencial, a los misterios, a los dogmas, en el marco de la tradición. Así lo entendieron algunos de los nuestros. "Habría que pensar seriamente en reavivar los estudios teológicos –escribía en 1750 monseñor de

Fitz-James–, en trabajar por la formación de ministros de la religión que la conocieran a fondo y estuvieran en situación de defenderla. Si pudiéramos hacer revivir a Bossuet, Pascal o Fénelon, la sola consideración de su doctrina y de sus personas harían más bien que mil censuras." Frente a la *Enciclopedia* apareció un *Diccionario Universal de las Ciencias Eclesiásticas*, del dominico Luis Richard, que imitó el estilo de aquella compilación, pero desde una perspectiva cristiana. Sin embargo lo que faltó a la apologética católica fue un grupo de escritores de primera línea. Como afirma Daniel-Rops, haciéndose eco del autor recién citado, en los tiempos de Pascal, Racine y Bossuet, el genio estaba del lado de la fe, pero estuvo enfrente en los días de Voltaire y Rousseau. El que la Iglesia no haya tenido, para contestar los dicterios de tales "filósofos", a pensadores del calibre de los arriba nombrados, fue sin duda alguna su mayor desgracia en el siglo de las Luces.

IV. Las Fuerzas Armadas

Si las Fuerzas Armadas hubiesen tenido clara conciencia de su misión, la Revolución difícilmente hubiera prosperado. Pero no fue así. También sus integrantes habían sido penetrados por las nuevas ideas, las logias masónicas y de iluminados, como lo advertimos anteriormente, lo que melló y ablandó su espíritu, hasta llevarlos a sentir vergüenza de su propia profesión.

Uno de los ministros de Guerra de aquellos tiempos, La Tour du Pin, era un hombre honesto y buen soldado, pero débil, algo sensiblero, muy de su tiempo; uno de esos hombres, afirma Badelin, que tratan de extinguir un incendio con una esponja. Para la Asamblea Nacional, el ejército aparecería como una fuerza reaccionaria, de la que era prudente desconfiar, y para acelerar su disolución pondría en estudio los Estatutos de un Ejército nuevo. No que el antiguo Ejército fuera excelente, según lo acabamos de indicar. Ya se encontraba averiado, había gente de toda laya, los oficiales también se habían dividido, unos eran liberales, y fueron aquellos que, en 1788, con ocasión de la supresión de los Parlamentos, dieron flagrantes ejemplos de indisciplina; otros eran soldados "profesionales", cumplidores estrictos de sus deberes, pero desarmados por la carencia de doctrina y por la debilidad de sus jefes. Toda una maquinaria, carente de grandes ideales y de fuertes convicciones, que a partir de octubre de 1789 empezaría a desmoronarse ostentosamente.

Pierre Gaxotte nos ha explicado cabalmente lo que pasaba en las Fuerzas Armadas. La propaganda en favor del igualitarismo había socavado sus cuadros. Los jefes, humillados por los Municipios, investidos del derecho de requisa, se veían tratados de sospechosos por los clubes, y así, autoacomplejados, no se mostraban capaces de hacerse obedecer. Si aparecía alguno más enérgico, inmediatamente se veía denunciado por las publicaciones, abucheado en la calle y, en casos extremos, lapidado o hasta degollado. Los cuarteles acabaron por convertirse en focos de agitación revolucionaria, donde pululaban comités de soldados que se arrogaban el derecho de controlar, por ejemplo, la contabilidad de las unidades. En la primavera de 1790 llegarían a veinte los Cuerpos que se habían insubordinado.

En los puertos de la marina la situación era aún peor. Como no recibían de París más que vagas exhortaciones a la blandura, seguros de verse desautorizados a la primera sombra de resistencia, los comandantes prodigaban las concesiones y las afirmaciones de civismo, sin obtener a cambio de tales abdicaciones diarias más que un recrudecimiento de la anarquía. A fines de 1789 los obreros abandonaron los arsenales. El 1° de diciembre estalló en Tolón un motín general; cuando el comandante trató de hacerle frente, la Municipalidad lo encerró en la cárcel con todo su Estado Mayor, so pretexto de sustraerlos a la venganza. En Santo Domingo, entonces dependiente de Francia, se insurreccionaron las tripulaciones de la base naval, formando un Gobierno sedicioso; fueron ciertamente derrotados, pero antes de serlo, se apoderaron de uno de los buques y se refugiaron en Brest, donde llegaron en agosto de 1790. Fue la señal de un levantamiento general que terminaría cinco meses después. Entonces se dispuso el desarme de la Escuadra.

Cuando en 1790 se celebró la "fiesta de la Federación", conmemorándose el primer aniversario de la toma y destrucción de la Bastilla, todos los regimientos estuvieron representados en la gran parada del Campo de Marte. Las delegaciones permanecieron algunos días en París. Al regresar a sus cuarteles en las provincias, después de haber sido mimados y adoctrinados por los clubes, llevaban la cabeza atiborrada de declamaciones revolucionarias.

Unas Fuerzas Armadas así, ¿qué podían hacer frente a los sucesos revolucionarios? Habían sido desarmados mentalmente. Quitarles las armas materiales sería tarea fácil, si es que no lograron que las pusieran al servicio de la empresa de los "filósofos".

Tal era la situación de la Francia pre-revolucionaria, casi inerme ante una Revolución que se desencadenaría de manera tumultuosa, encontrando tan pocos muros de contención. El reto había sido vigoroso. La respuesta de los diversos estamentos, totalmente inadecuada.

Bibliografía

Libros consultados

AA. VV., *La Enciclopedia y el enciclopedismo*, Oikos, Buenos Aires 1983.

Agustin Barruel, *Mémoires pour servir a l'histoire du jacobinisme,* Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil, Vouillé 1973.

Hilaire Belloc, *La Revolución Francesa*, Sudamericana, Buenos Aires 1967.

Gustavo Bord, *La conspiración masónica de 1789*, Nuevo Orden, Buenos Aires 1965.

Crane Brinton, *Anatomía de la Revolución*, Aguilar, Madrid 1962.

Rubén Calderón Bouchet, *La Revolución Francesa*, Santiago Apóstol-Nueva Hispanidad, Buenos Aires 1999.

Thomas Carlyle, *The French Revolution*, George Routledge, London and New York, sin fecha.

Jean Lombard Coeurderoi, *La cara oculta de la Historia Moderna*, Dilifollac, Bogotá 1989.

J. Crétineau-Joly, *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús*, 6 vols., Barcelona 1845.

Clément XIV et les Jésuites, Paris-Lyon 1848.

Jean d'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Sarpe, Madrid 1985.

Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia. Fragmentos sobre Francia. Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas*, Dictio, Buenos Aires 1980.

Jean de Viguerie, *Histoire et Dictionnaire du temps des Lumières 1715-1789*, Robert Laffont, Paris 1995.

Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, W. W. Norton and Compani, New York-London 1995.

Daniel-Rops, *La Iglesia de los tiempos clásicos*, Luis de Caralt, Barcelona 1960.

La Iglesia de las Revoluciones, Luis de Caralt, Barcelona 1962.

Jean Dumont, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, Criterio, Paris 1984.

Bernard Fay, *La francmasonería y la revolución intelectual del siglo XVIII*, Huemul, Buenos Aires 1963.

Fouché, *Mis Memorias*, Cronos, Buenos Aires 1944.

Guillermo Gueydan de Roussel, *Verdad y Mitos*, Gladius, Buenos Aires 1987.

El Verbo y el Anticristo, Gladius, Buenos Aires 1993.

Pierre Gaxotte, *La Revolución Francesa*, Doncel, Madrid 1975.

Jean Leflon, "La Iglesia Católica en vísperas de la Revolución Francesa", capítulo I del libro de Augustin

Fliche y Victor Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'a nos jours*, tomo XX, Paris 1958. La traducción es de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires 1982.

Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1956.

Jacques Maritain, *Tres Reformadores*, Club de Lectores, Buenos Aires 1986.

Charles Maurras, *Réflexions sur la Révolution de 1789*, Self, Paris 1948.

M. F. Montalbán, B. Llorca, R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. IV, Edad Moderna, BAC, Madrid 1958.

Ludovico Pastor, *Historia de los Papas*, vol. XXXVI, Clemente XIII; vol. XXXVII, Clemente XIV, Gustavo Gili, Barcelona 1937.

Jacques Ploncard d'Assac, *Rousseau, Marx y Lenin*, Tradición, México 1982.

Jean Jacques Rousseau, *El pacto social*, Madrid 1884.

Emilio, Edaf, Madrid 2003.

Juan Schuck, *Historia de la Iglesia de Cristo*, Dinor, San Sebastián 1957.

Maurice Talmeyr, *La Francmasonería y la Revolución Francesa*, Nuevo Orden, Buenos Aires 1964.

J. L. Talmon, *Mesianismo político. La etapa romántica*, Aguilar, México 1969.

Los orígenes de la democracia totalitaria, Aguilar, Madrid-México-Buenos Aires 1956.

Voltaire, *Diccionario Filosófico*, Ed. Araujo, Buenos Aires 1944.

Juan Bautista Weiss, *Historia Universal*, vol. XV, Barcelona 1931.

Artículos consultados

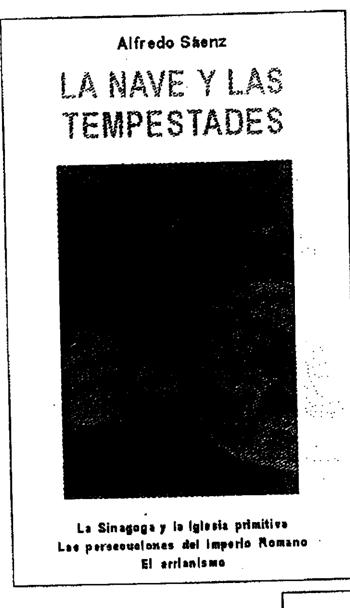
Carlos Biestro, "La camisa del hombre feliz. Breve historia de la Revolución Francesa" en *Gladius* 18 (1990), pp.5-70.

Rubén Calderón Bouchet, "Diderot o el burgués vagabundo", en P. H. Randle, *La enciclopedia y el enciclopedismo*, Oikos, Buenos Aires 1983, pp.51-65.

Aníbal D'Ángelo Rodríguez, "La Enciclopedia en la historia", en P. H. Randle, *La enciclopedia y el enciclopedismo*, Oikos, Buenos Aires 1983, pp.11-24.

Vicente Gonzalo Massot, "Voltaire al margen del mito", en *Mikael* 28 (1982), pp.111-121.

Isabel Pincemin, "Raíces filosóficas del enciclopedismo", en P. H. Randle, *La enciclopedia y el enciclopedismo*, Oikos, Buenos Aires 1983, pp.25-50.

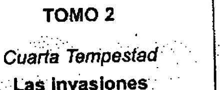


TOMO 1

Primera Tempestad
La Sinagoga y la Iglesia primitiva

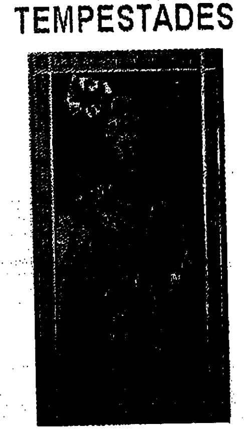
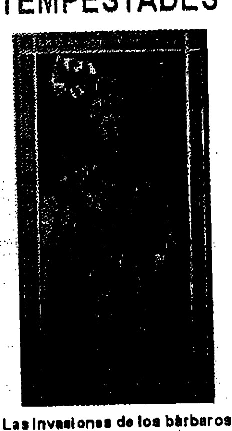
Segunda Tempestad
Las persecuciones del Imperio Romano

Tercera Tempestad
El arrianismo



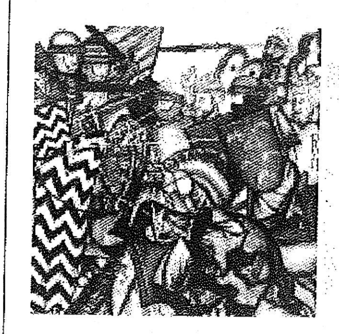
TOMO 2

Cuarta Tempestad
Las invasiones de los bárbaros

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La embestida del Islam

TOMO 3

Quinta Tempestad

La embestida del Islam

TOMO 4

Sexta Tempestad

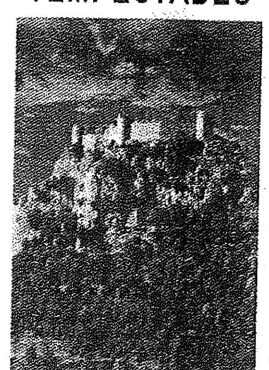
La Querella de las Investiduras

Séptima Tempestad

La Herejía de los Cátaros

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La Querella de las Investiduras

La Herejía de los Cátaros



Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



El Renacimiento y el peligro de mundanización de la Iglesia

TOMO 5

Octava Tempestad

El Renacimiento y el peligro de mundanización de la Iglesia

TOMO 6

Novena Tempestad

La Reforma Protestante

Alfredo Sáenz

LA NAVE Y LAS TEMPESTADES



La Reforma Protestante

Impreso en Alba Impresores
Amancio Alcorta 3910, Buenos Aires
República Argentina

Abril de 2007

